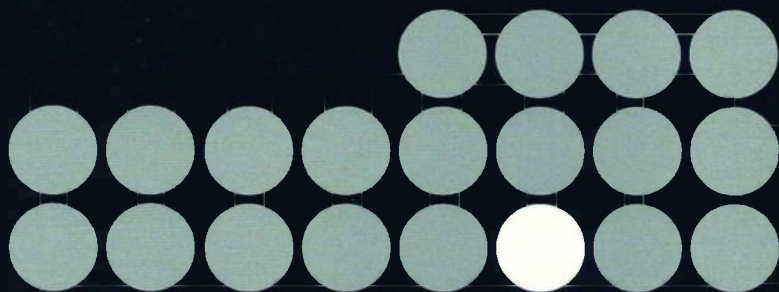
1, 2 e 3 João

Introdução e comentário

John R. W. Stott

SÉRIE CULTURA BÍBLICA

VIDA NOVA

AS EPÍSTOLAS DE JOÃO

ÍNDICE

PREFÁCIO GERAL

Todos os que se interessam, tanto pelo ensino como pelo estudo do Novo Testamento, não podem deixar de preocupar-se com a falta que há atualmente de comentários que não seja, nem demasiadamente técnicos, nem muito superficiais. O organizador desta série e os editores têm esperança de que ela venha a suprir, aos menos em parte, tal carência. O propósito dos editores é colocar a um preço acessível nas mãos dos leitores do Novo Testamento, tanto daqueles que o fazem com fins de estudo como dos que o fazem por devoção, comentários da autoria de vários eruditos que, conquanto livres para fazerem suas contribuições individuais, estão, ao mesmo tempo, presos ao mesmo objetivo comum, qual seja o de produzir obras teológicas eminentemente bíblicas.

Estes comentários são, basicamente, exegéticos, e somente em segundo plano, são homiléticos. Espera-se assim, que tanto o pesquisador como o pregador os acharão informativos e sugestivos. Os problemas difíceis são analisados em maior profundidade nas seções introdutórias, ou ainda, a critério do autor, em notas adicionais.

Os comentários estão baseados no texto da Versão Autorizada (Authorized Version), ou simplesmente VA, também chamada Versão do Rei Tiago (King James Version), ou simplesmente VRT. Deve-se ter em mente, não obstante, que nenhuma tradução da Bíblia é considerada infalível, e nenhum manuscrito ou grupo de manuscritos originais, em grego, é considerado totalmente certo! As palavras em grego estão, aqui, transliteradas com o duplo objetivo: de ajudar os que não estão familiarizados com a língua grega, e de evitar que aqueles que a conhecem tenham dificuldade em reconhecer a palavra que está sendo analisada.

Hoje em dia há inúmeros indícios de um renovado interesse no que a Bíblia tem a dizer, e um desejo geral de entendê-la da maneira mais clara e completa possível. Todos que, por vários modos, contribuímos para produzir esta série de comentários, esperamos que, com a ajuda da graça divina, sejam plenamente alcançadas essas finalidades.

R. V. G. TASKER

PREFÁCIO DO AUTOR

Se se disser (como é muito razoável que suceda) que quem não é, em nenhum sentido, especialista em Novo Testamento não deveria atrever-se a escrever um comentário de epístolas do Novo Testamento, replicaria, em respeitosa defesa própria, que escrevi como pastor, e não como teólogo. Isso não é de todo uma desvantagem, desde que a compreensão da literatura no Novo Testamento exige algum conhecimento, não só do uso do grego, mas também da situação de uma igreja local como a subjacente às epístolas joaninas. Certamente João escreve como pastor aos de sua igreja numa linguagem que todo pastor moderno entende. Ele os ama. Está profundamente interessado em protegê-los das seduções do mundo e dos erros dos falsos mestres, e em vê-los firmes na fé, no amor e na santidade. Assim, apela para o que são e para o que sabem. Adverte-os, exorta-os, argumenta com eles, dá-lhes instruções. Tudo isso achará eco na experiência de todo pastor a quem o supremo Pastor confiou o trabalho de cuidar de um rebanho. Minha esperança é que os leitores deste comentário, embora não negligenciando as questões acadêmicas levantadas pelas epístolas, não esqueçam os propósitos práticos para os quais elas foram escritas.

Uma consideração mais completa de alguns dos principais problemas exegéticos da primeira epístola foi reservada para as Notas Adicionais. Mesmo assim, o comentário é mais longo do que devia, e sou grato aos editores por sua indulgente aceitação dele como se apresenta agora. Minha dívida a outros comentadores transparecerá na exposição do texto, conquanto eu tenha procurado resistir à tentação de ser apenas um servil copista de homens melhores e mais capazes.

Oro pedindo que me seja dada a graça de fazer mais que estudar estas epístolas, a saber, sujeitar-me a elas na mente e na vida. A igreja tem necessidade da sua mensagem. Tomando emprestada a fraseologia do próprio João, precisamos permanecer nela, e ver que ela permaneça em nós (2 Jo 9; 1 Jo 2:24).

J.R.W.S.

Prefácio da Edicão em Português

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A Série *Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque, de outro lado, por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os Comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infindáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada Comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examina as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chave e a partir delas procura compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante "carne" para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o N.T. deverá constar de 20 livros de perto de 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão, têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção, terá um excelente e profundo comentário sobre todo o N.T. Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que o texto neotestamentário de fato diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes porque este trabalho não terá sido em vão.

Richard J. Sturz

ABREVIATURAS PRINCIPAIS

Alexander	*The Epistles of John,* de Neil Alexander, na série *Torch Bible Commentaries* (S.C.M. Press, 1962).
Alford	"Commentary of the Epistles of John", de Henry Alford em seu "Greek Testament" (Rivingtons & Deighton & Bell, 3.ª edição, 1866).
Barclay	*The Letters of John and Jude,* de William Barclay (The Saint Andrew Press, 1958).
Blaiklock	*Faith is the Victory* (Devotional Studies in the First Epistle of John), de E.M. Blaiklock (The Paternoster Press, 1959).
Brooke	"Commentary on the Johannine Epistles" de A. E. Brooke, em *The International Critical Commentary* (T. & T. Clark, 1912).
Calvino	"Commentary on the First Epistle of John", de João Calvino, traduzido por T.H.L. Parker, na série *Calvin's Commentaries* (Oliver & Boyd, 1961).
Candlish	*The First Epistle of John Expounded in a Series of Lectures,* de Robert S. Candlish (A. & C. Black, 1877).
Dodd	"Commentary on the Johannine Epistles", de C. H. Dodd, em *The Moffatt New Testament Commentary* (Hodder and Stoughton, 1946).
Ebrard	"Commentary on St. John's Epistles", de John H.A. Ebrard (T. & T. Clark, 1860).
Eusébio	*Ecclesiastical History*, de Eusébio de Cesaréia, *circa* 260-340, traduzido para o inglês com introdução e notas de H. J. Lawler e J. E. L. Oulton (S.P.C.K., 1927-28; 2 volumes).
Findlay	*Fellowship in the Life Eternal* (An Exposition of the Epistles of St. John), de George G. Findlay (Hodder & Stoughton, 1909).
Grimm-Thayer	*Greek English Lexicon of the New Testament,* de C.L.W. Grim, traduzido, revisto e ampliado por J.H. Thayer (T. & T. Clark, 4.ª edição, 1901).

Law	*The Tests of Life* ("A study of the First Epistle of St. John), de Robert Law (T. & T. Clark, 1909).
Lewis	*The Johannine Epistles,* de Greville P. Lewis, nos *Epworth Preacher's Commentaries* (Epworth Press, 1961).
Liddell e Scott	*A Greek-English Lexicon,* compilado por H.G. Liddell e R. Scott (1843), revisto e ampliado completamente por H.S. Jones e R. Mckenzie (1925) (Oxford University Press, 10.ª edição, 1940).
mg.	Margem.
NEB	Nova Bíblia Inglesa — Novo Testamento, 1961 ("New English Bible").
Plummer	"Commentary of the Epistles of St. John, no *Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges,* de Alfred Plummer (Cambridge University Press, 1894).
Smith	"Commentary on the Epistles of John", de David Smith, em *The Expositor's Greek Testament* (Hodder & Stoughton, 1910).
ARA	Almeida, Edição Revista e Atualizada no Brasil (SBB)
ARe	Almeida, Edição Revista e Corrigida (SBB).
AV	Versão Autorizada Inglesa (do Rei Tiago).
RSV	Versão Padrão Americana, Revista, 1946-52 ("American Revised Standart Version").
RV	Versão Inglesa Revista, 1881-85 ("English Revised Version")
Westcott	"Commentary on the Epistles of St. John", de B.F. Westcott (Macmillan), 1883).

INTRODUÇÃO

I. Autoria

O lugar natural onde buscar informações sobre a autoria de alguma epístola antiga, é a própria epístola. Era costume na antigüidade o correspondente iniciar sua carta anunciando a sua identidade. Esta era a invariável regra de Paulo, e a mesma coisa vale para as epístolas de Pedro, Tiago e Judas. O autor de 2 e 3 João intitula-se "O presbítero", sem revelar o seu nome. Somente a Epístola aos Hebreus e a Primeira Epístola de João começam sem nenhuma informação sobre o nome ou título do autor, e, na verdade, sem nenhuma saudação introdutória. Não se explica o anonimato de 1 João com a sugestão de que o autor está escrevendo um tratado teológico, ou mesmo uma epístola geral ou "Católica", como Orígenes lhe chamou primeiramente. Embora haja nela considerável conteúdo teológico, contém uma mensagem genuinamente pessoal, dirigida a uma igreja particular, ou a um grupo delas, numa situação particular (ver **2:19**). A forma de tratamento "eu-vós-nós" é mantida do começo ao fim; os destinatários da carta são os amados "filhinhos" do autor, dos quais a história espiritual e as presentes circunstâncias ele conhece. Além disso, o 'escrito é. . . animado das primeiras às últimas linhas de intensos sentimentos pessoais" (Westcott). É verdadeiramente uma epístola pastoral, enviada por um pastor a seu rebanho ou a uma parte dele, como também são pastorais (e ainda mais patentemente) as duas epístolas mais curtas.

Então, quem é o autor destas epístolas? Visto que são anônimas, não há nenhuma necessidade *a priori* de atribuí-las ao apóstolo João ou a algum outro João. Todavia, as evidências externas favorecem fortemente esta atribuição, particularmente no caso da primeira epístola.

1. *Evidências externas quanto à primeira epístola.*

Todas as três epístolas se acham nos MSS gregos mais antigos. A primeira epístola está incluída também nas mais antigas versões da igreja do Oriente e do Ocidente, a saber, a Siríaca e a Latina, ao passo que a segunda e a terceira epístolas não estão na Velha Siríaca.

Comentadores há que encontraram possíveis alusões às epístolas de João em diversos escritos patrísticos primitivos. Assim, Clemente de Roma descreveu duas vezes os eleitos de Deus como sendo "aperfeiçoados no amor" e há uma expressão parecida no *Didaquê. A Epístola a Diogneto* inclui frases como, "desde o princípio", "Deus amou os homens" e "enviou o seu Filho unigênito", de modo que amamos "a quem (nos) amou primeiro". Mas nenhuma dessas é mais que um eco de linguagem Joanina, derivada tanto da primeira epístola como do evangelho ou da teologia joanina corrente. Não há nenhuma citação formal ou exata, nem qualquer menção nominal de João ou das epístolas.

A mais antiga referência a estas epístolas nos chamados Pais vem se Policarpo de Esmirna (morto cerca de 155 H.D.), que, no capítulo sete da sua carta aos filipenses, talvez escrita trinta ou quarenta anos antes do seu martírio, assevera que, todo aquele que não confessa que Jesus Cristo veio em carne é anticristo. Ele prossegue, instando a um retorno à mensagem transmitida desde o princípio. Aqui há citações de 1 João **4:2,3** (com uma possível reminiscência de 1 João **2:22** e 2 João **7)** e de 1 João **2:24.** Contudo, Policarpo não atribui as suas citações a João.

O primeiro a referir-se especialmente a uma epístola joanina foi Papias de Hierápolis, em meados do século segundo, que, de acordo com Eusébio (iii, 39.17), "utilizou testemunhos extraídos da mais antiga epístola de João".

Não é senão até chegarmos a Irineu de Lião (cerca de 130-200) que pelo menos a primeira e a segunda epístola são claramente atribuídas ao João que era tanto o "discípulo do Senhor" como o autor do quarto evangelho. Em sua obra, *Adversus Haereses* (iii. 16.18), faz citação completa de 1 João **2: 18-22, 4: 1-3, 5:1,** e João **7,8.**

Clemente de Alexandria, que sobreviveu a Irineu uns poucos anos, evidentemente conhecia mais de uma epístola joanina, desde que emprega a expressão, "a epístola maior", que atribui ao "apóstolo João". Suas citações são até mais numerosas do que as de Irineu. Nos capítulos 2-5 de *Stromateis* ele cita **1:6,7; 2:4,18,19; 3:3,18,19; 4:16,18 e 5:3,16,17,** enquanto que em *Quis Dives Salvetur?,* capítulos 37 e 38, cita **3:15** e de novo **4:18.**

Tertuliano, seu contemporâneo latino (morto cerca de 220), fez considerável uso da primeira epístola, citando-a perto de cinqüenta vezes (especialmente **1:1,3; 2:22; 4:1,2; 5:1)** em seus escritos polêmicos contra Marciom, Práxeas e os gnósticos. Orígenes de Alexandria, um pouco mais tarde (morto cerca de 255), também se apoiou muito na primeira epístola, atribuindo-a a João, embora, à semelhança de Tertuliano, não cite as duas cartas menores.

O *Cânon de Muratori*, provavelmente compilado em Roma entre 170 e 215 A.D., talvez por Hipólito, contém duas importantes passagens, embora de sentido um tanto incerto. Numa o autor descreve como acreditava que João viera a escrever o seu evangelho, e imediatamente acrescenta uma referência a "suas epístolas" em que reivindicava ter escrito "o que temos visto com os nossos olhos, o que temos ouvido, e tocamos com as nossas mãos" (citando 1 João **1:1,4**). Na outra, mencionam-se "duas" epístolas de João (não é claro a quais se refere); depois, elas são descritas com a frase *in catholica habentur*, que os especialistas têm entendido que significa que eram reconhecidas ou "na igreja católica" ou "entre as epístolas católicas".

Cipriano, bispo de Cartago em meados do século terceiro, citou **1:8** e **2:3,4,6,15-17**; e é interessante notar que as passagens que ele usou dizem mais respeito à conduta ética, que à controvérsia teológica.

Chegando a Eusébio (cerca de 325 A.D., vemos que ele enumera a primeira epístola entre os *homologoumena*, ou "livros aceitos", ao passo que coloca a segunda e a terceira epístolas entre os *antilegomena*, ou "livros contestados" (iii. 25.2,3).

2. *Evidências externas quanto à segunda e à terceira epístolas.*

As evidências externas quanto à segunda e à terceira epístolas não são tão claras ou fortes como as concernentes à primeira. A primeira citação definida ocorre em Irineu (*Adversus Haereses* iii. 16.3,8), que menciona duas epístolas, atribuindo-as a "João, o discípulo do Senhor", e cita 2 João **7,8,10** e **11**. Clemente de Alexandria deixa entrever por sua referência à "epístola maior" de João (*Stromateis* ii. 15.66) que ele escreveu também uma ou mais epístolas menores, e noutro lugar, segundo Eusébio, menciona "a segunda epístola de João", que disse ter sido escrita a certa senhora que significa "a santa igreja". É em Orígenes que damos com a primeira menção explícita de alguma dúvida sobre a autoria destas duas epístolas. Ele sabia da existência de ambas, mas de sua pena não sobreviveu nenhuma citação de qualquer delas, e, conforme Eusébio, sabia que elas não eram reconhecidas universalmente como "genuínas" (vi. 25. 10).

O próprio Eusébio, como já se mencionou, colocou a segunda e a terceira epístolas entre os *antilegomena* (iii. 25.3), conquanto "bem conhecidas e reconhecidas pela maioria". Acrescenta a interessante explicação da incerteza que as cerca, a saber, "quer pertençam ao evangelista, quer a outro do mesmo nome". Noutro lugar, ele afirma a sua convicção de que elas foram escritas pelo apóstolo João (vi. 25.10). A referência no Cânon Muratório a "duas epístolas" de João poderia ser, com a mesma facilidade, uma alusão à primeira e à segunda, ou à

segunda e à terceira. Jerônimo disse que as duas epístolas mais curtas eram atribuídas a João o presbítero, e, embora através de toda a Idade Média as epístolas pareçam ter sido aceitas como obras de João o apóstolo, Erasmo retornou à teoria mencionada por Jerônimo. Não é surpreendente que esta certificação da segunda e da terceira epístolas seja mais dificultosa do que no caso da primeira, pois ambas são pequenas e contêm pouca matéria distintiva que seria própria para citar-se.

3. *A autoria comum do evangelho e da primeira epístola.*

Provas da autoria das epístolas como as que se podem colher das próprias epístolas são indiretas, não diretas. É um problema complexo, que diz respeito às mútuas relações entre o evangelho e cada uma das três epístolas. Se se puder mostrar que alguma ou todas as epístolas foram escritas pelo autor do quarto evangelho, então, evidentemente, os argumentos em prol da autoria do evangelho serão igualmente aplicáveis às epístolas. Mais simplesmente, se o evangelho é do apóstolo João, as epístolas o serão também. Não é este o lugar para sequer tentar-se uma introdução à complicada questão da autoria do quarto evangelho. É preciso remeter o leitor a competentes comentários daquele evangelho quanto a este assunto. O que se deve fazer aqui, porém, é um exame da relação entre o evangelho e a primeira epístola, depois entre a segunda e a terceira, e, finalmente, entre estas e a primeira epístola.

Mesmo uma leitura superficial do evangelho e da primeira epístola revela notável semelhança entre ambos, tanto no conteúdo como na sintaxe. Os assuntos gerais tratados são quase os mesmos. Tem-se assinalado muitas vezes que o autor de cada um deles tem o mesmo amor pelos opostos colocados em forte contraste uns com os outros — luz e trevas, vida e morte, amor e ódio, verdade e falsidade — enquanto se diz que as pessoas pertencem a uma ou outra de duas categorias, sem outra alternativa. São filhos de Deus ou do diabo, são do mundo ou não são. Têm vida ou não a têm. Conheceram a Deus ou não O conhecem. No estilo, percebe-se o que Westcott chamou de, "a mesma monótona simplicidade de construção", e o mesmo amor do paralelismo. O autor emprega poucas partículas, e não gosta de cláusulas subordinadas introduzidas pelo pronome relativo. Por outro lado, tem grande apego a sentenças que começam com certas fórmulas enfáticas, como "Isto é... que...", "Por isso... que..., "Pois isto... que" e "Todo aquele que...".[1]

1. Para um minucioso exame das semelhanças e diferenças lingüísticas ver Brooke, págs. i-xix e 235-242; e Law, págs. 341-363.

Quando comparamos a ocorrência de frases precisas tanto no evangelho como na primeira epístola, vemos que, de fato, o mesmo propósito divino, ou o mesmo esquema divino da salvação, é exposto em termos quase idênticos. Pode-se resumir como se segue, sendo que a referência presente na epístola vem impressa primeiro em cada parêntese: Em nosso estado natural, não redimido, tanto somos "do diabo" que peca, mente e mata "desde o princípio" (**3:8;** 8:44), como "do mundo" (**2:16, 4:5;** 8:23, 15:19). Portanto, nós de fato praticamos ou cometemos pecado (**3:4;** 8:34) e o "temos" (**1:8;** 9:41), andamos "nas trevas" (**1:6, 2:11; 8:12,** 12:35), e somos espiritualmente "cegos" (**2:11,** 12:40) e "mortos" (3:14, 5:25). Mas Deus nos amou e enviou o Seu filho para ser "o Salvador do mundo" (**4:14;** 4:42), e "para vivermos" (**4:9,10;** 3:16). este é o Seu "Filho unigênito" *(monogenes,* **4:9;** 1:14,18, 3:16,18), que, conquanto no princípio ou desde "o princípio" (**1:1;** 1:1), tornou-se ou veio em "carne" **4:2;** 1:14), e depois "deu a Sua vida" por nós (**3:16;** 10:11-18), a fim de "tirar" o pecado (**3:5;** 1:29). Dele foi dado "testemunho", em parte por homens que O têm "visto" e por isso testemunharam (**1:2,3, 4:14;** 1:34, 19:35), mas especialmente pelo próprio Deus (**5:9;** 3:33, 5:32, 34, 36, 37) e pelo Espírito (**5:6;** 15:26). Devemos aceitar esse testemunho divino (**5:9;** 3:11, 32, 33, 5:34), crer naquele que foi adequadamente credenciado dessa forma (**5:10;** 5:37-40) e confessá-lo (**4:2, 3;** 9:22). Crendo nele ou no Seu "nome" (**5:13;** 1:12, etc.), "passamos da morte para a vida" (**3:14;** 5:24). Temos "a vida" (**5:11,12;** 3:15, 36; 20:31), pois a vida está no Filho de Deus (**5:11,12;** 1:4, 14:6). Isto é ser "nascido de Deus" **2:29, 3:9, 5:4,18;** 1:13).

Os que nasceram de Deus, os "filhos de Deus" (**3:1, 2, 10, 5:2:** 1:12, 11:52) são descritos de várias maneiras com relação a Deus, a Cristo, à verdade, uns aos outros e ao mundo. Eles são "de Deus" (**3:10;** 8:47), e vieram a conhecer a Deus, o Deus verdadeiro, por meio de Jesus Cristo (**5:20** 17:3). Pode-se até dizer que viram a Deus (**3:6**, cf. 3 Jo 11; 14:9), apesar de que no sentido literal ninguém jamais viu a Deus (**4:12,20;** 1.18, 6:46). Os cristãos não são somente "de Deus", mas também são "da verdade" (**2:21, 3:19; 18:37).** A verdade também está neles (**1:8, 2:4;** 8:44), e eles a praticam (**1:6;** 3:21), pois o Espírito que lhes foi dado é "o Espírito da verdade" (**4:6, * 5:6;** 14:17, 15:26, 16:13). A relação do cristão com Deus e com a verdade é mediante Jesus Cristo, em quem e em cujo amor eles permanecem (**2:6,27,28, 3:6,24, 4: 13,15,16;** 15:4-10), e que neles permanece (**2:24, 3:24, 4:12-16;** 6:56, 15:4,5). Sua Palavra

*ARA; "o espírito...", com inicial minúscula, interpretando-o como não referente ao Espírito Santo nessa passagem. Nota do Tradutor.

permanece neles também (**1:10, 2:14, 24;** 5:38, 15:7), e eles nela (**2:27;** 8:31). Assim, eles guardam "a sua palavra" (**2:5;** 8:51-55, 14:23, 15:20, 17:6) ou "os seus mandamentos" (**2:34; 3:22, 24, 5:2,3;** 14:15, 21, 15:10), sendo Seu "novo mandamento" que se amem uns aos outros **2:8-10, 3:11,23,** comp. 2 Jo 5,6; 13:34). Contudo, "o mundo" os odiará (**3:13;** 15:18). Não têm por que ficar surpresos com isso. A razão disso é que eles não pertencem mais ao mundo (**4:5,6;** 15:19, 17:16), e enquanto estiverem no mundo, não devem amar as coisas que nele há (**2:15,16;** 17:6) ou "os seus mandamentos" (**2:33, 3:22, 24, 5:2,3;** 14:15, 21, 15:10), venceram (**5:4, 5**; 16:33). O resultado final de tudo o que Cristo fez por Seu povo, e de tudo o que lhe deu, é plenitude de alegria (**1:4;** 15:11, 16:24, 17:13).

Em vista deste paralelo extraordinariamente próximo, Alford não parece expressar-se com exagero quando atribui uma obstinada "perversidade" aos que afirmam uma autoria diferente. Entretanto, durante os últimos cem anos, aproximadamente, uma pequena mas persistente minoria de especialistas tem sustentado que a evidente semelhança entre epístola e evangelho se deve à imitação, e não à identidade de autoria. Assim. C.H. Dodd, que argumenta que as três epístolas (não porém o evangelho) foram escritas, pelo mesmo autor, supõe que este não foi "mero imitador" do evangelista, mas seu "discípulo" ou "aluno", que refletiu e contudo modificou o pensamento do seu mestre, quase como os modernos bartianos aceitam e, não obstante, adaptam a teologia de Barth. Estes eruditos assinalam principalmente três fenômenos — primeiro, palavras e conceitos presentes na epístola que não aparecem no evangelho; segundo, peculiaridades do evangelho sem paralelo na epístola; e, terceiro, diferenças sutis mas significativas nas doutrinas comuns ao evangelho e à epístola.

Brooke analisa as cinqüenta peculiaridades que Holtzmann relacionou, e, afinal, sua importância não é muita. As palavras mais importantes da epístola que não ocorrem no evangelho são *angelia (mensagem), koinonia* (comunhão), *hilasmos* (propiciação), *chrisma* (unção), *antichristos, anomia* (ilegalidade, transgressão da lei) e *sperma* (semente). Mas, apesar de faltarem estas palavras no evangelho, seria imprudente asseverar que as idéias sobre o pecado do homem ou sobre a morte de Cristo ou sobre a obra do Espírito Santo, que por elas são comunicadas, estão ausentes também. Para C. H. Dodd, estas diferenças lingüísticas se devem, em grande parte, ao fato de que o evangelho reflete a linguagem, o pensamento e os costumes do judaísmo palestino, ao passo que a epístola é colorida pelo misticismo helenista, com o seu característico vocabulário de "luz", "semente", "crisma", e suas idéias abstratas (ex., "Deus é amor"). Mas além do fato de que se esperaria

naturalmente que o evangelho, com o seu cenário palestino, fosse mais aramaico que helenista, Neil Alexander certamente está com a razão quando diz que "estes termos helenísticos muitas vezes trazem aspas invisíveis (indicando citação). Deliberadamente João se apropria do vocabulário dos falsos mestres aos quais se opõe.

Brooke faz uma lista completa das peculiaridades do evangelho em oito páginas. Dá ele um catálogo de 813 vocábulos que ocorrem no evangelho e não na epístola. Isto pode ser impressionante, mas não quando examinado. Na sua grande maioria, estas palavras não são importantes, e são empregadas apenas uma ou duas vezes. Palavras mais notáveis são cruz e crucificar (14 vezes entre ambas), discípulo (78 vezes), glória e glorificar (39 vezes entre ambas), céu (20 vezes), lei (13 vezes), Senhor (52 vezes), procurar, buscar (34 vezes) e sinal (17 vezes). Destas, porém, só se pode dizer que "glória" e "glorificar" têm algum significado doutrinário distintivo, pois as *idéias* de cruz, discipulado, céu, etc., estão presentes na epístola, mesmo quando as palavras estão ausentes.

Voltando-nos das palavras peculiares, ou ao evangelho, ou à epístola, devemos considerar aquelas palavras que são manuseadas em ambos, mas com uma diferença, na verdade, de acordo com C. H. Dodd, "uma diferença formidável". Delas há sete principais, que têm sido apresentadas como razões para aceitar-se uma diversidade de autoria.

1. No prólogo do quarto evangelho, o *Logos* é pessoal, referindo-se ao Filho unigênito, ao passo que no prefácio da primeira epístola, "o *logos* da vida" é impessoal e se refere ao evangelho que traz vida. Esta é provavelmente uma verdade, como se admite nas notas *ad loc.* (embora alguns ainda sustentem que "Logos da vida" é pessoal), mas as semelhanças entre o prólogo e o prefácio ultrapassam de longe esta diferença, e são resumidas na nota adicional da pág. 54.

2. O Paráclito no evangelho é o Espírito Santo, "o Consolador", ao passo que na epístola esse título, que não se encontra em nenhum outro lugar no Novo Testamento, é aplicado a Jesus Cristo o justo, que é o nosso Advogado no céu, não na terra. Mas estes conceitos não se contradizem, nem se excluem um ao outro. Por que se deveria julgar impossível que a Segunda e a Terceira Pessoas da Trindade exercem um ministério de socorro e de advocacia, o Espírito na terra e o filho no céu? Além disso, se Jesus chamou o Espírito de "*outro* Paráclito" (14:16), quem é o primeiro?

3. No quarto evangelho é Jesus Cristo que é "a verdadeira luz", "a luz dos homens" e "a luz do mundo" (1:9,4 e 8:12), ao passo que a mensagem da epístola é a de que "Deus é luz" **(1:5).** Outra vez, ambas as

coisas são verdadeiras; de modo nenhum se deve dizer que são irreconciliáveis na mente do mesmo autor que tem visão tão elevada da relação que há entre o Pai e o Filho. Tampouco é inteiramente correto dizer que "o evangelho é Cristocêntrico, a epístola Teocêntrica", 2 visto que nesta autor emprega muitas vezes o pronome "ele" *(autos, ekeinos)*, sem especificar a quem se refere. Sua alusão normalmente é ao Filho, mas nem sempre considera necessário dizê-lo.

4. O evangelho contém a afirmação de que "Deus é espírito" (4:24), enquanto que a epístola declara uma vez que "Deus é Luz" **(1:5)** e duas vezes que "Deus é amor" **(4: 8,16).** É extraordinário que alguém possa considerar seriamente estas afirmações como incoerentes no mesmo autor.

5. A morte de Cristo, acertadamente se diz, é apresentada no evangelho como a Sua exaltação e a Sua glorificação. Nenhuma dessas palavras, ou cognatas, ocorre na epístola, onde o propósito da morte de Cristo é propiciatório **(2:2; 4:10)** e traz purificação e vida **(1:7; 4:9).** Mas as referências à morte de Cristo na epístola são, em grande parte, passagens polêmicas, onde o propósito do autor é acentuar os seus benefícios para os homens na salvação, e não o seu significado para Ele na glorificação. Além disso, não se pode dizer que o ensino sobre o que a morte do Salvador realiza está ausente de um evangelho que declara que a ira de Deus permanece sobre o descrente (3:36), e que inclui versículos como 1:29; 3:14-16; 6:51; 10: 11,15; 11: 49-52; 12: 24, etc.

6. A palavra *parrēsia,* franqueza ousada, ocorre no evangelho e na epístola; mas no primeiro denota o ato de falar com franqueza ou com clareza aos homens (exs., 10:24; 11:14; 16:29 e 18:20), e nesta denota confiança diante de Deus na oração e no dia do juízo **(2:28; 3:21; 4:17; 5:14).** Tudo que é preciso dizer aqui é que a coragem deve caracterizar o cristão em sua abordagem de Deus e dos homens, e que não há razão por que o mesmo escritor não creia em ambos os aspectos da verdade, e não escreva sobre ambos.

7. Finalmente, diz-se que o ensino escatológico é diferente. No evangelho, dizem-nos, a escatologia é "realizada". A vida eterna e o juízo são recebidos agora, desde que a doação da vida e o julgamento

2. Law, que, ele próprio, modifica muito o seu aforismo.

são as atividades atuais de Deus por meio de Cristo (3:14-19; 5:19-27), e Jesus Cristo promete voltar, não em glória nas nuvens do céu, mas espiritualmente, mediante o Espírito Santo (14:15-24, etc.). Na epístola, por outro lado, estão preservadas as expectações mais antigas e mais populares da "vinda" *(parousia,* **2:28)** pessoal de Cristo e Sua manifestação *(phanerōsis,* **2:28; 3:2),** e de um "dia do juízo" final **(4:17).** Isto, dizem-nos, não leva em conta a profunda reinterpretação da escatologia dada no quarto evangelho; é antes o "pensamento ingênuo da igreja primitiva" (Dodd). Mas esta reconstrução é categórica demais, como se não houvesse nenhuma escatologia "popular" no evangelho, e nenhuma escatologia "realizada" na epístola. A verdade é que o evangelho inclui dizeres de Jesus acerca de Sua vinda para levar para Si o Seu povo, e acerca do "último dia" da ressurreição e do juízo (exs., 14:3; 5:28,29; 6:39,40, 44,54; 11: 24:26; 12:48), enquanto que a vida eterna é claramente considerada na epístola como uma possessão atual, recebida e desfrutada agora em Cristo **(5:11-13).** A presente atividade pessoal do Espírito Santo, que consiste em testificar, também é ensinada na epístola; simplesmente não é exato dizer que ela não contém "nenhum vestígio da elevada doutrina 'joanina' que se acha no evangelho" (Dodd).

Estas diferenças de ênfase não constituem sólida base sobre a qual fundamentar uma teoria de autoria diferente. São suficientemente explicadas pelo propósito diferente que o autor tinha ao escrever cada uma dessas obras (o que parece que muitos comentadores não observaram adequadamente), e pelo intervalo de tempo que pode ter transcorrido entre a composição de uma e da outra. Fica-se sabendo o propósito do autor ao escrever, pela definição que ele próprio dá disso. Ele escreveu o evangelho para incrédulos a fim de despertar-lhes a fé (20:30, 31), e a epístola para crentes, a fim de aprofundar a certeza deles **(5:13).** O seu desejo, quanto aos leitores do evangelho, era que pela fé recebessem vida; quanto aos leitores da epístola, que soubessem que já a possuíam. Conseqüentemente, o evangelho contém "sinais" para evocar a fé (20:30, 31), e a epístola, provas para julgá-la. Ademais, no evangelho, os inimigos da verdade são judeus incrédulos, que duvidam, não da historicidade de Jesus (a quem eles podem ver e ouvir), mas de que é o Cristo, o Filho de Deus. Contudo, na epístola, os inimigos da verdade são cristãos professos (conquanto as provas dadas por João mostrem que a profissão que fizeram é uma mentira), e o problema deles diz respeito, não à divindade de Cristo, mas à Sua relação com o Jesus histórico. Westcott resumiu bem esta distinção dizendo: "o tema da epístola é: 'o Cristo é Jesus'; o tema do evangelho é: 'Jesus é o Cristo' ".

Esta dupla diferença de propósito implica numa diferença de data, e parece estabelecer também, não que a epístola foi escrita para acompanhar o evangelho (Ebrard, Lighfoot), e menos ainda que precedeu ao evangelho, mas que se lhe seguiu depois de um intervalo, porquanto os leitores de João têm que ser levados à fé por meio do testemunho e à vida por meio da fé, antes de poderem ser levados à certeza da vida. Os comentadores que acham que a epístola antecedeu ao evangelho, argumentam que apreendem nela idéias embrionárias (acerca do Logos, da expiação e das últimas coisas) que só vêm ao nascimento no evangelho. Mas isso é pôr as coisas ao revés. A epístola foi escrita a pessoas que já conhecem a verdade e não precisam que alguém as ensine **(2:20, 21, 27)**, desde que permaneça nelas aquilo que ouviram desde o princípio **(2:24)**. A NEB acertadamente intitula a epístola, "Chamamento para retorno aos fundamentos". João não está ensinando novas verdades, nem lançando novos mandamentos; os hereges é que são os inovadores. A tarefa de João consiste em fazê-los recordar o que já conhecem e possuem. Isso tudo parece pressupor, da parte dos leitores, algum conhecimento do evangelho, ou, no mínimo, do corpo de doutrina contido no evangelho. Podemos concordar, pois, que a epístola é "um comentário do evangelho, 'um sermão cujo texto é o evangelho' " (Plummer).

Até aqui, portanto, nós temos sugerido que as semelhanças de matéria e assunto, estilo e vocabulário no evangelho e na primeira epístola fornecem evidências muito fortes em favor da identidade de autoria, não enfraquecidas substancialmente pelas peculiaridades de cada um, nem pelas diferenças de ênfase no trato de temas comuns. Estas se explicam pelo propósito subjacente a cada escrito e pelo lapso de tempo que por isso mesmo se pode admitir entre eles. A semelhança entre o evangelho e a epístola é consideravelmente maior que a semelhança entre o terceiro evangelho e Atos, que se sabe provêm da mesma pena; entre as epístolas pastorais a Timóteo e a Tito; e até, poder-se-ia argumentar, entre as duas epístolas aos tessalonicenses, escritas durante a segunda viagem missionária do apóstolo, e entre as epístolas aos efésios e aos colossenses, durante a sua primeira prisão em Roma. "O método empregado faz pensar num escritor que varia as suas frases, e não num simples copista" (Brooke). "A mesma mente trata das mesmas idéias em diferentes conexões... As epístolas oferecem desenvolvimentos mais recentes de idéias comuns e características. Nenhum imitador do evangelho poderia ter combinado elementos de igualdade e diferença dessa maneira..." (Westcott).

4. *Relação da segunda e da terceira epístolas entre si, e com a primeira epístola.*

Não é necessário pôr em ordem longos argumentos em favor da autoria de 2 e 3 João; é quase que patente nelas mesmas. É verdade que a terceira epístola tem uma ou duas palavras que lhe são peculiares (exs., *philoprōteuein* no v. **9** e *phluarein* no v. **10**). Não obstante, a despeito das circunstâncias diferentes que as evocaram e do fato de que o destinatário masculino da terceira era uma pessoa, e o destinatário feminino da segunda provavelmente era uma personificação, há notável semelhança de tratamento (de "o presbítero" a alguém "a quem eu amo na verdade"), a mesma situação subjacente de missionários itinerantes, a mesma extensão, bem como padrão, estilo, linguagem e conclusão. São como "irmãs gêmeas" (Alford). "A semelhança entre elas é demasiado estreita para admitir-se qualquer explicação, exceto a de autoria comum ou a de imitação consciente" (Brooke); e a última hipótese dificilmente será crível, em vista da brevidade e do conteúdo relativamente destituído de importância das cartas.

Se considerarmos a relação entre as duas epístolas mais curtas e a que Clemente de Alexandria chamou de "a maior", ver-se-á que as divergências são insignificantes. Ao se demonstrar que o autor da primeira epístola em parte alguma se identifica, ao passo que o autor da segunda e da terceira se anuncia como "o presbítero"; que o tempo do verbo na expressão, "Jesus Cristo veio em carne" **(4:2)** é o perfeito na primeira epístola, mas o presente da segunda **(7)**; e que há "anticristos" no plural na primeira epístola **(2:18)**, enquanto que só consta o singular na segunda **(7,** conquanto seja aí claramente representativo da classe denominada "muitos enganadores"), parece que isso constitui a soma total das diferenças que se podem descobrir. Em contraste com estes pontos triviais, as semelhanças entre a epístola maior e as duas menores são notáveis. Há a mesma ênfase à "verdade" (onze vezes na segunda e na terceira epístolas, nove vezes na primeira), que consiste preeminentemente da doutrina de que Jesus Cristo é "vindo da carne" (2 Jo **7:4:2** — aqui, "veio em carne"). A lealdade a essa verdade é "ter assim o Pai, como o Filho" (2 Jo **9: 2:23)**; a deslealdade é ser um "enganador" e "anticristo" (2 Jo **7: 2:22, 26)**. Esta doutrina não é nova; é velha. Eles têm que "permanecer" nela (2 Jo **9: 2:27)** e ver que seja um fato que ela "permanece" neles (2 Jo **2: 2:14, 24)**. Como a doutrina cristã, a ética cristã não é nova; João não lhes está escrevendo um "mandamento novo" mas o que eles tiveram "desde o princípio", a saber, "que nos amemos uns aos outros" (2 Jo **5, 6: 2:7, 3:11)**. É nessa comunhão que se pode achar a plenitude de alegria (2 Jo **12:** cf. 3 Jo **14: 1:4)**. Os que

amam e praticam o bem dão prova de que são "de Deus" (3 Jo **11: 3:10; 4.4, 7**); quem peca e pratica o mal mostra que "jamais viu a Deus" (3 Jo **11: 3:6**).

Concluímos que as duas epístolas menores foram escritas pela mesma pessoa e que esta pessoa foi também autora da primeira epístola, pessoa que, já argumentamos, anteriormente compusera o quarto evangelho. Se este raciocínio é válido, significa que, o que quer que se possa aprender do autor do quarto evangelho graças à evidência interna, aplicar-se-á ao autor das epístolas, e vice-versa; é impossível estudar o problema joanino se se isolar um desses quatro escritos, para não mencionar também o Apocalipse. O que nos interessa agora, porém, é inquirir se se pode descobrir mais alguma prova de dentro das três epístolas mesmas que lance luz sobre a autoria. Essa evidência interna adicional consiste tanto do fato de que o autor claramente se arroga ter sido testemunha ocular do Jesus histórico, como do tom de autoridade com que se dirige aos seus leitores, intitulando-se "o presbítero". Se se puder demonstrar que ele escreveu como testemunha ocular pessoal e com autoridade consciente, teremos avançado consideravelmente rumo à asserção de que o autor era um apóstolo, desde que uma das qualificações do apostolado era ter sido testemunha ocular (por exemplo, Mc 3:14; Lc 24:48; Jo 15:27; At 1:21-26; 22:12-15; 26:16; 1 Co 9:1; 15:8, 9), enquanto que a singularidade do apostolado era a autoridade especial de que foram investidos pessoalmente por Jesus Cristo (exemplos, Mc 3:14, 15; 6:7; Lc 6:13; Gl 1:1).

5. *O autor como uma testemunha ocular.*

A mais clara e mais definida reivindicação do autor da primeira epístola de que fora testemunha ocular se acha em suas palavras iniciais **(1:1, 3)**. Aí João está anunciando a sua ênfase particular. O que ele proclama sobre o Verbo da vida, o Evangelho, diz ele que é "o que era desde o princípio, o que temos ouvido... visto... e as nossas mãos apalparam...". A sua mensagem está supremamente interessada na manifestação histórica, audível, visível e tangível do Eterno. Dificilmente poderia ter comunicado o que queria dizer de maneira mais vigorosa. Ele está atestando a sua mensagem com a sua experiência pessoal. Não se trata de "fábulas engenhosamente inventadas" (2 Pe 1:16), mas de uma revelação histórica verificada pelos três sentidos superiores do homem: audição, visão e tato. Sim, ele a tinha até "apalpado". Esta alegação de uma experiência empírica ele repete ao parêntese do versículo **2** ("e nós a temos visto, e dela damos testemunho") e de novo quando retoma o seu tema depois do parêntese: "o que temos visto e ouvido anunciamos também a vós outros" (v. **3**).

Sua declaração é um testemunho, e seu testemunho apóia-se na experiência pessoal outorgada a seus ouvidos, olhos e mãos. Parece que é feita uma reivindicação semelhante em **4:14,** "nós temos visto e testemunhamos que o Pai enviou o seu Filho como Salvador do mundo". Ele pode testemunhar no presente em razão do que vira no passado. É este testemunho objetivo que o testemunho interno e subjetivo do Espírito confirma (v. **13**). Talvez uma terceira alusão, conquanto indireta, à experiência de testemunho ocular do autor, possa achar-se na referência à água e ao sangue em **5:6** (cf. Jo 19:34, 35).

Agora, em **1:1-3** e em **4:14** a alegação de experiência como testemunha ocular vem na primeira pessoa do plural. Em cada caso "nós" é que "temos visto" e "testemunhamos". A questão é: quem o autor inclui no pronome "nós"? É simplesmente um "nós" editorial ou epistolar pelo qual (como no "nós" de realeza) ele está-se referindo na verdade a si mesmo? Assim Ebrard: "João está falando de *si mesmo* e da *sua* proclamação e escritos". Seu "nós" está "carregado de dignidade e prerrogativa". Que este é o significado dado por João, pelo menos algumas vezes, está claro em 3 Jo **9**, onde ele desliza do singular, "Escrevi... à igreja" para o plural, "mas Diótrefes... não nos dá acolhida". A RSV mantém significativamente o singular, "Diótrefes... não reconhece a minha autoridade". Semelhantemente, no versículo **12,** a tradução da AV (e da ARA), "nós também damos testemunho; e sabes que o nosso testemunho é verdadeiro", torna-se na RSV, "Eu também lhe dou testemunho, e sabes que o meu testemunho é verdadeiro". Ou estará João, como crê C. H. Dodd, identificando-se com a igreja toda? Ou ainda, estará ele, como tem sido aceito tradicionalmente, distinguindo-se da igreja em geral e se associando com os outros apóstolos, como querendo dizer que, embora estivessem mortos e só ele sobrevivesse, não obstante ele estava declarando a única e comum mensagem apostólica baseada na única e comum experiência apostólica de testemunho ocular? "João... emprega o plural... como se falasse em nome do colégio apostólico do qual ele era o último representante sobrevivente (Westcott). É verdade que muitas vezes ele abandona o "nós" e emprega a primeira pessoa do singular, mais direta, mas não parece haver mudança de assunto entre a expressão, "estas cousas, pois, /nós/ vos escrevemos" e a de **2:1,** "estas cousas /eu/ vos escrevo".

Certamente o uso da primeira pessoa do plural como indicação de que a sua mensagem não era só a sua fé, mas a fé apostólica, tem paralelos nas epístolas paulinas (exemplos, 1 Co 15:11 e Gl 2:14-16). Contudo, C. H. Dodd, depois de um longo excurso sobre a identidade

do "nós" em **1:1-4** (págs. 9-16), conclui que o autor fala "não exclusivamente por si ou por um grupo restrito, mas por toda a igreja, à qual o testemunho apostólico pertence em virtude da sua *koinōnia*...". O corolário é que "esta espécie de linguagem... em si não é suficiente para provar a autoria de uma testemunha ocular". O seu argumento é persuasivo e merece cuidadosa consideração. Ele demonstra que em outras partes na epístola "a primeira pessoa do plural... é usada com muita freqüência de um modo que inclui autor e leitores numa classe. É o que poderíamos denominar o "nós" do pregador". Mas, continua ele, seu uso é ocasionado por algo mais do que tato e humildade. "Pertence à linguagem da igreja como comunidade." Até aqui devemos concordar. O autor claramente se identifica com os seus leitores em muitas partes da epístola, como o faz o pregador com a sua congregação num sermão, na confissão (ex., **1:6-2:2**), na afirmação (exs., **2:3; 3:2; 14, 19-24; 4:19 e 5:18-20**) e na exortação (exs., **3:11; 4:7, 11**). Nestas (e noutras) sentenças "nós" o autor no está falando editorialmente, nem se associando aos outros apóstolos, mas está-se identificando com toda a comunidade cristã, ou pelo menos com os seus leitores. Em cada caso, "nós" introduz uma declaração de apelo aplicável a todo o povo cristão igualmente. Nessas passagens a antítese a "nós" não é "vós", mas "eles", significando o mundo dos não cristãos, grupo ao qual os hereges pertencem propriamente, por exemplo, **2:19** ("eles saíram de nosso meio, entretanto não eram dos nossos") e **5:19** ("sabemos que somos de Deus, e que o mundo inteiro jaz no maligno").

O problema é mais difícil, porém, nas três passagens que C. H. Dodd prossegue discutindo, e nas quais a antítese não é entre "nós" e "eles", mas entre "nós" e "vós": **4:4-6** e **1:1-5.** Na primeira passagem a questão crucial é se existe alguma diferença de sujeito nas expressões, "vós sois de Deus" (v. **4**) e "nós somos de Deus" (v. **6**). C. H. Dodd diz que não, e conclui que a prova de conhecer a Deus ou de ser de Deus, a saber, se ouvir-nos o povo "a nós" é se ele ouve "a igreja... proclamando o Evangelho". É certo que a seqüência de pensamento nestes versículos é complicada, visto que ao menos cinco pessoas ou grupos são mencionados, e possivelmente seis, a saber, "vós" (a igreja), Deus, "eles" (os falsos profetas), "Ele" ou "aquele" (o diabo), "o mundo", e o controvertido "nós". Conforme se desenvolve o argumento, parece mais natural que as afirmações "vós sois de Deus" (V. **4**) e "nós somos de Deus" (v. **6**) se refiram a grupos diferentes ("vós" à comunidade cristã, "nós" ao colégio apostólico), uma vez que levam a conclusões diferentes. "Vós sois de Deus e tendes vencido os falsos profetas" (v. **4**). Isto é, o vosso nascimento divino vos capacitou a resistir ao ensino falso. "Nós somos de Deus; aquele que conhece a Deus nos

ouve" (v. **6**). Isto é, exatamente como o mundo ouve a mensagem dos falsos mestres, que, eles próprios, pertencem ao mundo (v. **5**), assim os que conhecem a Deus e são de Deus ouvirão a fé apostólica porque a mensagem e a comissão dos apóstolos eram de Deus. No versículo **4** o contraste é entre o falso mestre e o *ouvinte* cristão; no versículo **3**, entre o falso mestre e o *mestre* cristão. "O ouvinte discerne a mensagem verdadeira. O mestre descobre o discípulo verdadeiro" (Westcott, sobre o v. **6**). Esta é uma aplicação da palavra de Cristo aos doze apóstolos, "quem vos recebe, a mim me recebe; e quem me recebe, recebe aquele que me enviou" (Mt 10:40).

O seguinte versículo que C. H. Dodd examina é **4:14**: "nós temos visto e testemunhamos que o Pai enviou o seu Filho como Salvador do mundo". De novo atribui o "nós" à comunidade cristã, particularmente porque o versículo está embutido num parágrafo (v. **7-9**) em que "nós" claramente se refere aos cristãos em geral. Ele alega que isto é "exemplo de um tipo de argumento que perpassa toda a epístola, em que a validade de certas proposições é testada por referência à fé e a experiências cristãs comuns". Ele continua, "é difícil aceitar uma repentina mudança de sentido, tão radical que, ao passo que em todo o curso a passagem 'nós' significou cristãos em geral, agora significa um grupo de testemunhas oculares agudamente distinto dos cristãos em geral". A solução que ele propõe é derivada da idéia neotestamentária, e não menos joanina, de *koinōnia*, "que implica numa tão profunda e completa participação da vida e experiência que, o que é predicado da comunidade toda pode, nalgum sentido real, ser predicado de cada membro, e vice-versa". Cita como paralelo do Velho Testamento o "eu" dos Salmos, que às vezes "expressa a solidariedade do salmista com o Israel de Deus" — solidariedade extensiva às "sucessivas gerações de Israel", como o deixam claro Amós 2:10 e Josué 24:7, onde se diz que a redenção do Egito foi experimentada e vista por uma geração cujos componentes não o viram nem a experimentaram pessoalmente. Semelhantemente, sugere C.H. Dodd, o autor da primeira epístola poderia escrever de toda a comunidade cristã como se esta estivesse "vendo" e daí testemunhando "os poderosos atos do Senhor" pelos quais ela fora redimida, mesmo que individualmente os seus membros não fossem testemunhas oculares deles.

É um argumento impressionante, contendo sem dúvida muita verdade, e o comentário dele ficará reservado até que tenhamos considerado a conclusão a que C. H. Dodd chega, pois agora ele retorna ao prefácio (**1:1-4**). Ele concorda que "certamente aqui se faz uma distinção... entre o autor e os seus leitores", expressa por "nós — "vós" pelo menos nos versículos **3** e **4**, conquanto mesmo aqui relacione o

"nossa" de "nossa comunhão" (v. 3) e "nossa alegria" (v. 4) com a igreja toda. Quanto ao "nós" dos versículos **1** e **2**, embora concedendo que "esta espécie de linguagem seria muito natural da parte do apóstolo João ou do presbítero João... ou de alguma outra testemunha..., não é em si mesma suficiente para provar que a autoria é de uma testemunha ocular". A ênfase, argumenta ele, é à audição, visão e tato literais, e não à identidade dos que ouviram, viram e tocaram, nem "ao conhecimento direto de alguns cristãos contrariamente ao conhecimento de segunda mão de outros".

Tudo isso é discutido plausivelmente, mas deixa inquieto o leitor crítico do comentário de C. H. Dodd, particularmente com relação ao prefácio da epístola. Abordando *de novo** este parágrafo, há alguns pontos aos quais foi dada consideração insuficiente. Primeiro, o autor se distingue das pessoas a quem se dirige mais claramente do que o admite C. H. Dodd, não somente como um escritor aos seus leitores, mas como uma testemunha ocular e um mestre credenciado para ensinar. O prefácio contém sete verbos na primeira pessoa do plural, descrevendo tanto a experiência empírica como o anúncio, antes de o escritor acrescentar o "vós" a quem o anúncio é feito. Quem é (ou são) este "vós" a quem "nós anunciamos" o Evangelho, se o "nós" que o "anunciamos" inclui toda a comunidade cristã? Certamente não é "o mundo". Como, porém, pode ser a igreja? A observação feita por Neil Alexander dificilmente faz sentido: "o *vós* dos versículos **2, 3** e **4** (os leitores de João) não se contrapõe ao *nós,* mas está incluído nele. *Vós* e *nós* são igualmente a "igreja". Devemos, então, entender que a pregação do Evangelho é uma espécie de autoproclamação, a igreja falando a si própria? Não. A seqüência do pensamento no parêntese do versículo **2** é que a vida que estava com *o Pai nos* foi manifestada, para que *nós* pudéssemos anunciá-la a *vós.* E o propósito do anúncio ou declaração é que *vós* (de uma geração subseqüente) tenhais comunhão *conosco* (as testemunhas originais da Palavra feita carne). Desejamos isto para *vós* porque a *nossa* comunhão é tão privilegiada e preciosa; é com *o Pai* e com *seu Filho Jesus Cristo* (v. **3**).

Tampouco parece bom dizer que a ênfase do primeiro versículo é à experiência empírica propriamente dita como um fato, e não à identidade dos que a tiveram. Ao contrário, o autor parece acentuar não só a realidade material daquilo que foi ouvido, visto e sentido, mas também as pessoas que tiveram a experiência, porque ele menciona que foram "os nossos olhos" que viram e "as nossas mãos" que apalparam. Além disso, a primeira pessoa do plural não é empregada só com os verbos que descrevem a experiência histórica, mas também com os verbos que descrevem a proclamação dela. As pessoas que fazem o anúncio são as

que tiveram a experiência. Portanto, a interpretação natural destes versículos é, não apenas de uma experiência empírica em geral, nem das testemunhas oculares originais com as quais a comunidade cristã se identifica na *koinōnia,* mas da experiência pessoal das próprias pessoas que agora estão fazendo a proclamação. Aqueles cujos olhos viram, cujos ouvidos ouviram e cujas mão apalparam, são os mesmos cujas bocas se abrem para falar.

Isto fica particularmente claro pelo uso que o autor faz, além de "anunciamos" *(apangellomen),* do verbo "testemunhamos" ou "damos testemunho" (*marturoumen*) precedido por "temos visto" *(heorakamen).* Embora seja certo que *martureisthai* é comumente empregado em Atos com o sentido de pregar, que é um testemunho público dos fatos do Evangelho, a expressão composta, "ver e testemunhar" é usada exclusivamente com referência ao testemunho ocular, especialmente por João. Ambos formam "um compacto par de idéias" (Ebrard). Assim João Batista "testemunhou", dizendo: "Vi o Espírito descer... sobre ele. ... Pois eu de fato vi, e tenho testificado que ele é o Filho de Deus" (Jo 1:32, 34). A mesma combinação é empregada quanto ao ensino de Jesus (Jo 3:11, 32), e quanto ao testemunho pessoal do evangelista no evangelho, em conexão com o golpe de lança, "Aquele que isto viu, testificou" (19:35). Cf. At 22:14-16. Em todas estas passagens em que ocorrem articulados "ver e dar testemunho", é evidente que o ver qualifica o testificar. Ele só podia testificar o que tinha visto e por causa do que tinha visto.

Em vista deste coerente uso neotestamentário (e especialmente joanino), temos que, respeitosamente, dissentir da interpretação que C. H. Dodd faz do "nós" no Prefácio e, com um pouco menos de convicção, em **4:14.** Interpretar estas palavras como de "uma visão espiritual", escreve Brooke, seria "forçado e inatural ao extremo". A espécie de visão de segunda mão da comunidade cristã não convence também. Alford está mais perto da verdade quando escreve sobre o "nós" enfático de **4:14** "este *hēmeis* expõe em alto relevo o colégio apostólico que Cristo designou para Suas testemunhas, Jo 15:27; At 1:8. A asserção é da mesma natureza da do capítulo **1:1**". Toda a dificuldade surge porque o escritor (se apóstolo) era um homem que mantinha duas posições. Num sentido, associado a seus colegas apóstolos, ele era único; noutro sentido, associado a seus leitores, era apenas um cristão comum. Vemos esta mesma tensão no apóstolo Paulo, que podia intitular-se no início de uma epístola "servo de Jesus Cristo", título compartilhado por todos os cristãos e "chamado para ser apóstolo" ou "apóstolo de Jesus Cristo", que o distinguia dos seus leitores (Rm 1:1; Tt 1:1). Assim

João também pode chamar aqueles a quem escreve, tanto de "filhinhos", que indica a sua autoridade e também a sua idade, como de seus "irmãos", no mesmo nível deles. Pode começar escrevendo, "o que temos visto e ouvido anunciamos também a vós outros" **(1:1-5)**, distinguindo-se deles, e imediatamente continuar, "se dissermos que não temos pecado" (v. **8**), incluindo-se com eles. Outra vez, a "Filhinhos meus, estas cousas vos escrevo para que não pequeis", segue-se logo, "Se, todavia, alguém pecar, temos Advogado..." **(2:1)**.

Somente o contexto pode guiar-nos quanto ao se o seu "nós" é unicamente apostólico ou comumente cristão. Parece que quando a doutrina está em jogo, ele mantém o modo de tratamento de "nós — vós". É assim em **4:1-6**. A mudança vem abruptamente com o versículo **7**, "Amados, amemo-nos uns aos outros". Conquanto ele e eles fossem distintos na relação ensino-aprendizagem, eram um na responsabilidade ética. Certamente, quando os está ensinando, ou quando se está referindo à fé apostólica que eles receberam dele "desde o princípio", ele desliza para a linguagem direta, "eu (ou nós) — vós" (por exemplo, **2:7, 18, 21, 24**). **3:11** é um exemplo particularmente interessante, porque começa, "Porque a mensagem que /vós/ ouvistes desde o princípio é esta", e prossegue, "que nos amemos uns aos outros". É "eu — vós" na transmissão da mensagem, mas "nós" no seu recebimento e na obediência a ele. É por esta razão, sem dúvida, que a única exceção à regra mencionada acima é 2 Jo **5**, onde a princípio descreve o mandamento como o "que tivemos desde o princípio, que /*nós*/ nos amemos uns aos outros", visto que o mandamento se aplica tanto a ele como a eles, e ele não se exime disso. Mas no versículo seguinte volta à linguagem direta, "Este mandamento, como /*vós*/ ouvistes desde o princípio, é que /*vós*/ andeis nesse amor". Todos estes exemplos do uso que o autor faz de "nós" podem capacitar-nos a concordar com Calvino: "Como as palavras estão no plural e a matéria se aplica igualmente a todos os apóstolos, interpreto-a como referente a eles; especialmente quando trata da autoridade de testemunha".

6. *A Autoridade consciente do autor.*

O tom de autoridade do autor é particularmente evidente nas passagens "eu — vós", e parece mais notavelmente quando visto em contraste com a maneira humilde pela qual ele se associa a seus leitores em algumas passagens "nós". Não há nada tentativo nem apologético acerca do que ele escreve. Não hesita em chamar certas classes de pessoas de mentirosos, enganadores ou antricristos. Fornece provas pelas quais todos podem ser classificados numa destas duas categorias.

Conforme a sua relação com essas provas, eles têm ou não têm a Deus, conhecem e ou não conhecem a Deus, nasceram de Deus ou não, têm vida ou permanecem na morte, andam nas trevas ou na luz, são filhos de Deus ou filhos do diabo. Vê-se esta autoridade dogmática do escritor particularmente em suas afirmações e em suas ordens. Quanto a alguns dos seus proncunciamentos, ver **1:5; 2:1, 2; 2:8; 2:17; 2:23; 3:6, 9: 4:8, 16; 4:18; 5:12.** Quanto a ordens positivas, ver **2:15; 2:28; 4:1; 5:21.** Mais notáveis que os mandamentos éticos gerais da primeira epístola são as instruções pessoais e particulares da segunda e da terceira: "Se alguém vem ter convosco e não traz esta doutrina, não o recebais em casa, nem lhe deis as boas-vindas" (2 Jo **10**); e na terceira epístola a instrução para dar-se assistência aos missionários itinerantes, instrução a que Diótrefes desobedecera, desafiando a autoridade do presbítero (V. **5:10**).

Mas quem é este que se atreve a fazer essas afirmações dogmáticas e a emitir mandamentos que são reminiscências daquilo que James Denney denominou "autoridade legislativa soberana" de Jesus? Certo, em matéria de afirmação e de mandamento, João às vezes cita ou ecoa o ensino de Jesus, que ele próprio registrou no evangelho (exs., 1 Jo **2:25; 3:13**), mas vai muito além disso. Ele ousa dar ordens e instruções em matérias que transcendem os limites do ensino do Senhor. Além disso, ao fazê-lo não dá a idéia de que considera uma espécie de ensino como menos autorizado que o outro. Alguns dos mandamentos dos quais escreve são de Deus (exs., **3:23, 24; 5:3**), alguns são de Cristo (exs., **2:7**; 2 Jo **5**) e alguns são dele mesmo (exs., 2 Jo **10, 11** e 3 Jo 9 ss.). Mas não distingue entre eles; espera que todos sejam obedecidos. Compare-se com os mandamentos e exigências de obediências de Paulo em Tessalonicenses 3:4, 6, 10, 12, 14.

Isso tudo "teria sido impossível para qualquer personagem inferior a um apóstolo" (Smith). É inteiramente coerente com a posição única ocupada pelos apóstolos de Jesus em vista das promessas e da comissão que Ele lhes dera. Eles deviam ensinar outros a observarem tudo que Ele lhes tinha ordenado (Mt 28:20), mas, por Seu Espírito, Ele continuaria a ensinar e ordenar por meio deles (Jo 14:26; 16:12, 13; cf. At 1:1). É a dádiva desta comissão e mensagem autorizada, juntamente com a sua experiência como testemunhas oculares, que constituía a singularidade dos apóstolos; e João reivindica ambas as coisas no primeiro capítulo da primeira epístola. Era o que ele tinha "visto" de Cristo que o qualificava para "anunciar" a outros uma mensagem dotada de autoridade. Se a reivindicação que João faz dessa qualificação dupla é genuína, então a sua identidade é João o apóstolo.

7. *O título de "presbítero"*

Mas na segunda e na terceira epístolas, o título que ele se dá não é "apóstolo" mas "presbítero". Por quê? Está ficando cada vez mais comum os comentadores responderem esta pergunta dizendo que houve de fato dois Joãos (que podem ou não ter vivido ambos em Éfeso), João o apóstolo e João o presbítero (ou "ancião"), e que foi o último que escreveu estas epístolas. Alguns acrescentam que ele escreveu o quarto evangelho também. Qual é a prova de que tal pessoa existiu? Deve achar-se na *História Eclesiástica* de Eusébio, no fim do Livro III, em que ele descreve algumas das personalidades provenientes do período subapostólico. O último capítulo (39) relaciona-se com Papias, bispo de Hierápolis, citado como dizendo que "se por acaso viesse alguém que tivesse sido de fato um seguidor dos presbíteros", ele (Papias) indagaria sobre (ou investigaria) "os discursos dos presbíteros para saber o que dissera André ou Pedro, ou o que dissera Tomé ou Tiago ou João ou Mateus ou qualquer outro dos discípulos do Senhor; e as coisas que Aristiom e João o presbítero, discípulos do Senhor, disseram" (iii. 39.4). Eusébio passa imediatamente a chamar a atenção para a dupla menção de João, uma vez com os apóstolos e uma vez com Aristiom. Conclui que Papias se referia a dois Joãos diferentes, o apóstolo e o presbítero. À vista disso, e a despeito da citação que faz de Irineu de que Papias foi "ouvinte de João e companheiro de Policarpo, homem dos tempos primitivos" (iii. 39.1), ele prossegue, afirmando categoricamente que Papias "em nenhum sentido foi ouvinte e testemunha ocular dos santos apóstolos", mas somente aprendeu dos "discípulos deles" (iii. 39.2).

Mas, Eusébio estava certo em sua interpretação? Ele estava escrevendo um século mais tarde e tinha pobre opinião de Papias que, disse ele, julgando por seus escritos, "era um homem de inteligências excessivamente pequena" (iii. 39.13). Papias não era apenas um homem sem inteligência, mas também "um escritor extraordinariamente rústico" (Dodd). Certamente a sua afirmação acerca do "presbítero João" é ambígua. Brooke se refere ao "presbítero João que Papias tão cuidadosamente distingue do apóstolo", enquanto que outros comentadores têm duvidado de que afinal era intenção de Papias distinguir dois João. Corretamente fazem notar que os sete apóstolos mencionados na citação são chamados "presbíteros" exatamente como "o presbítero João" (iii. 39,4 e cf. 39.7), e sustentam que "é impossível que o termo tenha diferentes sentidos dentro do compasso de uma única sentença" (Smith). Não somente são os sete apóstolos e "o presbítero João" igualmente "presbíteros", mas também são igualmente denominados "discípulos do

Senhor". Neste caso, pode-ser perguntar, se os dois João são a mesma pessoa, por que é mencionado duas vezes?

A ambigüidade parece devida ao fato de que Papias tem em mente três categorias, com relação a se eles eram "discípulos" em geral ou "apóstolos" ("presbíteros") em particular, e se tinham morrido ou ainda viviam. O que era comum às três categorias é que eram "discípulos do Senhor" todos os que O tinham conhecido nos dias da Sua carne. Os sete eram apóstolos ou "presbíteros" bem como discípulos, mas haviam falecido. Aristiom estava vivo e era discípulo, mas não era apóstolo. João estava numa categoria toda sua porque só ele possuía as três qualificações, sendo um discípulo, um apóstolo/presbítero e estando vivo. É por isso que é mencionado duas vezes: primeiro, com André, Pedro, Filipe e os outros que, embora não vivos, eram como ele apóstolos ou presbíteros, e, segundo, com Aristiom que, embora não apóstolo/presbítero, como ele ainda vivia.

Esta interpretação é sugerida pela mudança do tempo verbal, para o que Plummer, Smith e outros chamaram a atenção, do que os apóstolos/presbíteros "disseram" (*eipen*) para o que Aristiom e o presbítero João "dizem" (*legousin*). Argumentam convincentemente que Papias estava alegando que derivara o seu material de duas fontes: uma era de segunda mão, a saber, os "seguidores" dos apóstolos/presbíteros que os tinham ouvido durante a sua vida na terra, e a outra de primeira mão, a saber, testemunhas oculares vivas, quer discípulos como Aristiom, quer o único apóstolo/presbítero sobrevivente, João. Visto que Papias tinha ouvido o ensino de João de ambos os modos, de outros por informação e dos seus próprios lábios, menciona-o duas vezes. Se não se pode provar que esta interpretação, e não a de Eusébio, é a correta, deve-se ao menos conceder com C. H. Dodd (que acredita que o autor das três epístolas foi um "presbítero João" distinto do apóstolo) que Papias "expressa-se tão livremente na crucial passagem que seria possível sustentar que teve a intenção de incluir apóstolos na classe mais ampla de presbíteros".

Irineu, bispo de Lião, também é citado em apoio da teoria de dois João. Ele próprio tinha vindo da Ásia e conhecia os escritos de Papias. Em sua famosa obra, *Adversus Haereses* (v. 33, 36), refere-se várias vezes a um grupo de pessoas que ele denomina "os presbíteros, discípulos dos apóstolos". Parece referir-se a "aqueles que tinham convivido com apóstolos e por estes haviam talvez sido investidos no ofício" (Brooke), os quais, portanto, "formaram um elo entre os apóstolos e a geração seguinte" e "transmitiram as tradições apostólicas" (Dodd). Ele também menciona às vezes um presbítero desses no singular (iv. 47, 49;

i. 8, 17 e *História Eclesiástica,* v. 8.8, "certo presbítero apostólico, cujo nome ele relega ao silêncio"), mas não há indicação de que se refira ao presbítero João, que na verdade ele não menciona. Todavia, ele se refere ao apóstolo João, e lhe chama "discípulo do Senhor", que é o mesmo título usado por Papias para sete apóstolos/presbíteros, Aristiom e "o presbítero João".

Dionísio de Alexandria foi citado no terceiro século por Eusébio (iii. 39.6 e vii. 25.16) em confirmação da sua teoria de que havia dois João: "desde que se diz que havia dois túmulos em Éfeso, e que se diz que cada um dos dois é de João". Esta declaração precisa ser tratada com considerável cautela. Para começar, Eusébio não parece ter nenhum conhecimento pessoal desses dois túmulos; ele está apenas citando Dionísio. Tampouco Dionísio reivindica algum conhecimento pessoal deles, mas somente que "se diz" que havia dois túmulos e "se diz" que ambos eram de João. Ademais, Dionísio tinha um motivo para querer distinguir dois João: estava determinado a encontrar outro João, que não o apóstolo, a quem pudesse atribuir o Livro de Apocalipse, de que ele não gostava. Finalmente, mesmo que em dada época houvesse dois túmulos em Éfeso com o nome de João, é mais provável que fossem pretendentes rivais a túmulos do mesmo João, do que túmulos diferentes de dois João distintos. Certamente Polícrates, que foi bispo de Éfeso no fim do século segundo, e que enviou a Vítor, bispo de Roma, uma lista das mais antigas celebridades cristãs que foram sepultadas em cidades asiáticas, não menciona "o presbítero João"; menciona, porém, o apóstolo João e Policarpo como tendo os seus sepulcros em Éfeso. Não foi senão até Jerônimo (morto em 420) que se disse que um segundo túmulo era, ou um local alternativo para o túmulo do mesmo João, ou o túmulo doutro João, "o presbítero", que, de acordo com a opinião de muitos, foi o autor das epístolas mais curtas (*De Viris Illustribus* 9).

É provável que Eusébio tenha adotado a teoria dos dois João pela mesma razão de Dionísio, a saber, que ele desaprovava o Apocalipse por seus supostos conceitos milenários e queria atribuí-lo a um autor que não fosse o apóstolo João. Daí propôs "João o presbítero" e citou Papias e Dionísio em apoio dessa pessoa.

Deve-se admitir que as bases para a crença num segundo João, "o presbítero", são extremamente limitadas. Plummer não hesita em escrever: "não há nenhuma prova independente da existência de um segundo João. Papias, interpretado ou mal interpretado por Eusébio, é a nossa única testemunha. . . . Portanto, nós desistimos do segundo João como não histórico".

Voltando-nos agora da tormentosa questão da historicidade de um "presbítero João" distinto, suponhamos por um momento que tal indivíduo existisse, e perguntemos: poderia ele ser o autor dessas epístolas? Os próprios especialistas se vêem em dificuldade aqui, porque alguns o querem como autor das epístolas, enquanto outros o querem como autor do evangelho, e ainda outros como autor do Apocalipse. Deixando de lado esta luta um tanto imprópria pelo vago presbítero João, com o fim de atribuir-lhe escritos de cuja responsabilidade se quer livrar o apóstolo João, existe alguma prova de que esse presbítero escreveu as epístolas? Westcott descreve essa opinião como "puramente conjetural" e acrescenta que "não há a menor evidência inequívoca, externa ou interna, em seu favor".

Concordamos, naturalmente, que o autor das duas breves epístolas chamou-se a si mesmo "o presbítero". Deve tê-lo feito, sem acrescentar o seu nome, porque a sua identidade era tão bem conhecida e a sua autoridade tão bem reconhecida que ele podia usar o título sem precisar qualificá-lo ou ampliá-lo. Além disso, desde que as duas epístolas foram escritas a igrejas diferentes, ele era conhecido e reconhecido numa vasta área da província da Ásia. É-nos claro, ao lermos as suas cartas, que ele está intimamente familiarizado com as ocupações deles, e que aceita responsabilidade por sua supervisão espiritual. Ele os ama, exorta-os, ensina-os, adverte-os, dá-lhes ordens. Será possível que um homem de tanta proeminência, que exerceu tal autoridade e escreveu três epístolas incluídas no cânon do Novo Testamento, não teria deixado na história mais vestígio de si do que uma dúbia referência de Papias? Parece muito mais provável que essa autoridade amplamente difundida era do apóstolo João que, segundo bem credenciada tradição, viveu em Éfeso alcançando idade muito avançada. Diz Eusébio (iii. 23. 1, 3, 4) que "aquele a quem Jesus amava, igualmente apóstolo e evangelista, João mesmo" viveu na Ásia, "dirigindo as igrejas ali", segundo Irineu "até o tempo de Trajano" (que reinou de 98 a 117 A.D.). Sua "diocese" ia tão longe que, nas palavras de Clemente de Alexandria, também citado por Eusébio, "ele costumava partir, quando solicitado, para os vizinhos distritos dos gentios também, para designar bispos em alguns lugares, organizar igrejas noutros..." (iii. 23.6).

Se o autor é o apóstolo João, ainda temos de perguntar por que se intitulou "o presbítero". Não há nada de estranho em um apóstolo chamar-se "presbítero". O título fora tomado da instituição judaica de anciãos, e presbíteros ou anciãos eram designados nas igrejas cristãs, pelo menos desde o tempo da primeira viagem missionária de Paulo (At 14:23). O apóstolo usou o título com referência a si, chamando-se "colega presbítero" daqueles a quem se dirigia em sua primeira epístola

(5:1 RSV). E vimos que a citação de Papias, seja qual for o modo como se interprete, também chama os apóstolos de "presbíteros". Mas por que João usou o título absoluto, "*o* presbítero"? Naturalmente o sentido literal da palavra é "ancião", "mais velho" ou "veterano", e é possível que João tenha-se apossado do título, ou o tenha recebido, em sua velhice, quase como Paulo que se chamou, "Paulo, o velho", em sua carta a Filemon (v. 9, embora aqui o vocábulo seja o parecido *presbutēs*, não *presbuteros*). Não é necessário falar do título como um "apelido afetuosos" semelhante ao inglês, "O Velho" (Dodd), encontradiço também em português, que não é provável que João empregasse numa formal e solene carta pastoral. Mas como um título sério, seria particularmente apropriado para o apóstolo que sobrevivera aos demais apóstolos. Ele nem teria sonhado chamar-se "o apóstolo", pois todos os apóstolos compartilhavam a mesma comissão divina especial. Ele era somente "*um* apóstolo", como Paulo e Pedro também se intitulavam (exs., Rm 1:1; 1 Pe 1:1). Mas ele podia ser chamado "*o* presbítero", *par excellence*. Havia outros presbíteros (anciãos) em Éfeso, mas ele era único entre eles porque era também apóstolo e um verdadeiro patriarca na idade. É até concebível que o posterior uso técnico do título "presbíteros" pelo de "discípulos dos apóstolos" derivou-se de João que, como o último apóstolo sobrevivente e "o presbítero", foi o elo entre os períodos apostólico e subapostólico. Como "o presbítero", cuja liderança era aceita, ele exercia extensa supervisão das igrejas da Ásia circunvizinhas de Éfesos, especialmente as outras seis mencionadas nas sete cartas de Apocalipse 2 e 3.

Concluímos, pois, que, conquanto só possamos adivinhar como e por que o escritor veio a ser chamado de "presbítero" desta maneira absoluta e anônima, o emprego do título tende a confirmar a posição única da pessoa que o usava. Essa situação excepcional, juntamente com o tom de autoridade e a reivindicação de ter sido uma testemunha ocular, são plenamente coerentes com a antiga tradição da igreja de que essas três epístolas foram de fato escritas pelo apóstolo João.

II. A Ocasião

Vários autores argumentam que as epístolas de João devem ser consideradas mais como escritos pastorais que polêmicos. Há alguma verdade nesta afirmação. João exibe terno e pastoral cuidado por seus leitores. Seu primeiro interesse não é confundir os falsos mestres, cujas atividades formam o cenário de fundo das epístolas, mas proteger os seus leitores, os seus amados "filhinhos", e firmá-los em sua fé e vida cristã. Assim, ele define que o seu propósito, ao escrever, é, "para que a nossa

alegria seja completa" (na versão usada pelo autor, AV, e na de Almeida, Revista e Corrigida, "vossa" e não *nossa*), "para que não pequeis", e " a fim de saberdes que tendes a vida eterna" **(1:4; 2:1; 5:13).** Alegria, santidade, certeza. São estas as qualidades que o pastor deseja ver no seu rebanho. A primeira epístola é obra-prima na arte da edificação" (Findlay).

Não obstante, ele tem também um propósito polêmico. A obra não é um tratado teológico escrito na paz acadêmica de uma biblioteca, mas um opúsculo para a ocasião, trazido à luz por uma particular e urgente situação da igreja. Esta situação relaciona-se com a insidiosa propaganda de certos falsos mestres. "Isto que vos acabo de escrever é acerca dos que vos procuram enganar" **(2:26).** Outra vez, "Filhinhos não vos deixeis enganar por ninguém" **(3:7).** A profecia do apóstolo Paulo aos presbíteros de Éfeso sobre "lobos vorazes" (At 20:29,30), repetida mais tarde a Timóteo (2 Tm 3.1 ss. 4:3,4), evidentemente veio a verificar-se. João os descreve com três expressões que chamam a atenção para a sua origem diabólica, sua influência perniciosa e seu falso ensino. Primeiro, são "falsos profetas" **(4:1).** O profeta é um mestre que fala sob a inspiração de um poder sobrenatural. O verdadeiro profeta é porta-voz do Espírito da verdade, o falso do espírito do erro. Esta é a razão por que examinar o ensino dos profetas é denominado "provar os espíritos" **(4:1-6).** Segundo, são "enganadores" (2 Jo **7),** porque fazem extraviar-se as pessoas. Terceiro, são "anticristos" **(2:18;** cf. v. **22; 4:3;** 2 Jo **7),** porque a substância do seu ensino é negar a Pessoa divino-humana de Jesus Cristo. Em cada caso eles são "muitos" — "muitos falsos profetas", "muitos enganadores", "muitos anticristos". Outrora passavam como leais membros da igreja, mas agora se afastaram **(2:19)** e "saíram para o mundo **(4:1,** AV; cf. 2 Jo 7) para propagar as suas mentiras perniciosas. Parece provável que a deserção deles deveu-se ao seu fracasso em não converter os restantes da igreja que, por sua lealdade à verdade, os tinham "vencido" **(4:4).** Contudo, alguns que permaneceram devem ter sido deixados num estado de vacilação e insegurança, de modo que João precisa escrever-lhes para restabelecer-lhes a confiança e fortalecê-los. Sua grande ênfase é às diferenças entre o genuíno e o falso cristão, e a como discernir entre ambos.

A evidência interna fornecida pelas epístolas descerra, não somente a existência e a atividade dos falsos mestres, mas também, em alguma extensão, a natureza do seu sistema pervertido. Podemos sabê-lo tanto pelas referências diretas de João ao ensino deles a que ele se opõe, como pela ênfase positiva que ele acha necessário dar a fim de neutralizá-lo. O contexto da sua dupla menção dos enganadores mostra que o erro deles era teológico **(2:26;** cf. 2 Jo **7)** e ético **(3:7).**

Seu erro teológico era quanto à Pessoa de Jesus. Negavam que Jesus era o Cristo **(2:22)**. Isto não significa, porém, que não criam em Jesus de Nazaré como o Cristo da expectação do Velho Testamento. O argumento de João tem pouco em comum com a argumentação apostólica mais primitiva feita com os judeus, de que Jesus era o Cristo (exs., At 9:22; 17:3; 18:5).

O que os oponentes de João negavam não era a messianidade, mas a encarnação de Jesus. No caso deles, negar que Ele era "o Cristo" era equivalente a negar que Ele era "o Filho" **(2:23; 4:15;** Jo 2 9). Semelhantemente, "aquele que crê que Jesus é o Cristo" é idêntico àquele "que crê ser Jesus o Filho de Deus" **(5:1,5;** cf. vs. **9,13)**. É a mesma coisa no evangelho (Jo 20:31). Em dois versículos importantes João é mais preciso. O ensino herético era uma negação, ou de "que Jesus Cristo veio em carne", ou de que "Jesus era o Cristo vindo em carne" (assim a tradução, usada pelo autor; **4:2;** Jo **7;** ver notas *ad loc.*). Mas quer João empregue esta expressão mais elaborada ou a bem mais simples, a saber, "confessa a Jesus" **(4:3)**, ele quer dizer a mesma coisa. está afirmando a realidade da encarnação, a vinda de Jesus Cristo em carne, que os hereges negavam. Além disso, embora assim negassem a encarnação evidentemente tinham a pretensão de que eram pensadores progressistas (2 Jo **9**, RSV) e continuavam tendo o Pai sem o Filho **(2:22,23;** 2 Jo **9)**. Contra esses falsos mestres João salienta a manifestação histórica daquele "que era desde o princípio" aos ouvidos, olhos e mãos de testemunhas **(1:1-3; 4:14)**. Também contra o pensamento "progressista" dos hereges, ele apela para o Evangelho apostólico original que os seus leitores receberam "desde o princípio" **(2:7,24)**.

Não se nos diz explicitamente em que consistia o erro ético dos falsos mestres, mas a dedução é simples. As pretensões deles parecem estar em mira sempre que João usa as fórmulas, "se dissermos" e "aquele que diz". As três sentenças "se dissermos" de **1:6** e segtes são uma negação, ou de que existe pecado em nossa natureza e em nosso comportamento, ou de que o pecado tem importância, desde que não interfere em nossa comunhão com Deus. Os que fazem essa afirmação, diz francamente João, ou mentem ou se enganam a si mesmos ou fazem Deus mentiroso **(1:6,8,10)**. A revelação que Deus faz de Si é ética, e não pode haver comunhão com Ele sem retidão. Semelhantemente, "aquele

3. Contudo, Brooke e Barclay acham que João tinha em mente os judeus que, especialmente depois da destruição de Jerusalém em 70 A.D., foram ainda mais vigorosos em sua rejeição da messianidade de Jesus.

que diz" que conhece a Deus é mentiroso, se desobedece os Seus mandamentos, enquanto que "aquele que diz" que permanece em Cristo deve dar prova disso andando como Cristo andou **(2:4,6).** E o que envolvem os mandamentos de Deus e o andar de Cristo? Numa palavra, amor. "Aquele que diz" que está na luz e, contudo, odeia a seu irmão, ainda está nas trevas **(2:9;** cf. **4:20).** João não atenua as suas palavras. Os falsos mestres estavam alegando que "conheciam a Deus", que "permaneciam nele", que "estavam na luz" (talvez suas próprias expressões ou frases feitas), enquanto viviam sem retidão e sem amor. Tais indivíduos são "mentirosos". Não podem ter a pretensão de "serem" justos a não ser que de fato "pratiquem" a justiça **(2:29 a 3:10).**

João não se contenta com negativas. A primeira epístola é uma grande afirmação positiva de que "Deus é luz" **(1:5)** e de que "Deus é amor" **(4:8,16),** e de que, portanto, as trevas do pecado e do ódio são incompatíveis com quaisquer pretensões de conhecer-se a Deus. Somente se obedecemos aos mandamentos de Deus e amamos os irmãos é que podemos saber que O conhecemos **(2:3; 14).** Ademais, Jesus Cristo se manifestou para pôr fora de ação o pecado e destruir as obras do diabo. Portanto, o pecado e o desamor mantêm para com a missão de Cristo a mesma desarmonia que mantêm para com a natureza de Deus **(3:4-10).** Todo pecado é "transgressão da lei" **(3:4,** RSV, "anomia", "vida sem lei") e "injustiça" **(5:17),** e totalmente incoerente com a profissão de fé e a conduta do cristão. A epístola expõe, com argumentos sucessivos, profundos e bem trabalhados, a necessidade indispensável de justiça e amor no filho de Deus. Além disso, contra o erro ético dos hereges João apela, como o faz contra o erro cristológico deles, para o ensino apostólico original que os seus leitores tinham ouvido "desde o princípio", a saber, "que nos amemos uns aos outros" **(3:11).**

Dessa evidência interna emerge que, se havemos de identificar a heresia contra a qual João escreve, temos que achar um sistema que negava que Jesus era o Filho ou o Cristo vindo em carne e concebia a justiça e o amor como indiferentes. Alguns escritores sustentam que esse sistema é a doutrina conhecida como "docetismo". O nome deriva-se do verbo grego *dokein,* parecer, e descreve a noção de que Jesus não foi um homem na realidade, mas somente na aparência. Ele "parecia" verdadeiro homem aos olhos das testemunhas, mas era um disfarce semelhante ao das teofanias do Velho Testamento quando Deus (ou o Anjo do Senhor) aparecia em forma de homem. Sabemos desse erro graças a vários escritores patrísticos, que também usaram as epístolas joaninas para refutá-lo. Foi condenado, por exemplo, por Inácio, Policarpo e Tertuliano.

Mas um cuidadoso estudo da fraseologia de João mostra que ele está interessado, não apenas na realidade da "carne" de Jesus, mas na relação entre o "Jesus" humano e o "Filho" ou "Cristo" divino "A ênfase não é tanto à humanidade real de Jesus como à identidade do Cristo divino e preexistente com Jesus" (Law).

Isto levou a maioria dos comentadores a descobrir os hereges nas fileiras dos gnósticos, cuja preocupação era libertar-se da "carne", que eles consideravam a prisão material da alma. "Gnosticismo" é termo amplo que abrange vários sistemas pagãos, judaicos e semicristãos. Na origem era pagão, combinando elementos do "intelectualismo ocidental e do misticismo oriental" (Law). totalmente sincrético em seu gênio, um "guisado misto teosófico" (Dodd), não hesitou em grudar-se primeiro ao judaísmo e depois ao cristiniasmo, e em corromper a ambos na mesma ordem. Plummer resume os dois principais princípios do gnosticismo como "a impureza da matéria" e "a supremacia do conhecimento". A noção de que a matéria é inerentemente má era tanto oriental como grega. Ela levava a especulações acerca da origem do universo material e de como este poderia ter sido, em algum sentido, criado pelo Ser Supremo que é Bom. Os gnósticos afirmavam que houve uma série de "eons" ou emanações do Supremo, cada qual mais distante dele do que as suas predecessoras, até que uma delas emergiu suficientemente longe para criar o mundo material.

A controvérsia que as epístolas de João refletem, porém, tem que ver, não com a doutrina da criação, mas com a da encarnação. Os gnósticos, que criam que a matéria é má, estavam obsecados não só pelos problemas levantados pelo mundo em geral, mas pelo corpo em particular. Entraram imediatamente em dificuldades com a religião cristã porque esta é uma religião essencialmente "material". Ela afirma que o Filho de Deus se revestiu de um corpo, e que o corpo do cristão é templo do Espírito Santo. Que podiam fazer eles do corpo de Cristo e do corpo dos cristãos? Já vimos que negavam o primeiro. Sua negação não era que o homem Jesus tinha corpo, mas que se identificava pessoalmente o Cristc com o homem Jesus, dotado de corpo. Eles não podiam conceber como o "eon" Cristo poderia encarnar-se, e menos ainda assumir um corpo sujeito a sofrimento e dor. Quanto ao corpo do cristão, era fundamental para o pensamento deles que o corpo era uma vil prisão em que a parte racional ou espiritual do homem estava encarcerada, e da qual precisava ser libertada pelo conhecimento *(gnōsis)*. Criam na salvação pela iluminação. Esta iluminação podia ser mediante a comunicação de um conhecimento esotérico em alguma cerimônia secreta de iniciação. Os iniciados eram os *pneumatikoi,*

pessoas verdadeiramente "espirituais" que desprezavam os não iniciados como *psuchikoi*, condenados a uma vida animal na terra. Os melhores sistemas gnósticos combinavam essas idéias de iluminação e libertação espiritual com um ascetismo estrito; os piores sistemas afirmavam que o mal não podia prejudicar o espírito iluminado, que a moralidade era, pois, objeto de indiferença, e que as mais grosseiras formas de licenciosidade eram completamente permissíveis. Esses *pneumatikoi* tinham também a pretensão de que eram *dikaioi*, "justos", independentemente da sua conduta.

As mais antigas tradições associam as epístolas joaninas com a Ásia, especialmente Éfeso, e é claro, graças a outras partes do Novo Testamento (por exemplo, as Epístolas aos Colossenses e a Timóteo, e as dirigidas a Pérgamo e Tiatira em Apocalipse 2), que as idéias gnósticas tinham começado a infiltrar-se nas igrejas da Ásia. Um gnóstico residente em Éfeso era um certo Cerinto, que se sabe que foi contemporâneo e adversário de João. Sabemos dele principalmente por Irineu e Eusébio. Irineu registra em Adversus Haereses a famosa historieta contada por Policarpo, bispo de Esmirna, que diz que "João, o discípulo do Senhor, indo banhar-se em Éfeso, e percebendo que lá estava Cerinto, correu para fora da casa de banhos sem se banhar, exclamando, 'Fujamos, não suceda que até a casa de banhos caia por terra, porque Cerinto, o inimigo da verdade, está lá dentro!' "[4] Irineu já nos dera um relato das idéias heréticas de Cerinto no Livro I dessa mesma grande obra, *Contra as Heresias*. Diz ele que Cerinto "representava Jesus como não tendo nascido de uma virgem, mas como sendo filho de José e Maria segundo o curso comum da geração humana, enquanto que era, não obstante, mais justo, prudente e sábio do que os outros homens. Além disso, depois do seu batismo, Cristo desceu sobre ele, em forma de pomba, vindo do Supremo Regente, e que depois proclamou o desconhecido Pai, e realizou milagres. Mas por fim Cristo separou-se de Jesus, e então Jesus sofreu e ressuscitou, enquanto Cristo permaneceu impassível,[5] visto que era um ser espiritual".[6] O relato que Epifânio faz da heresia em sua *Refutação de Todas as Heresias* é substancialmente o mesmo, exceto que ele identifica o divino eon que desceu sobre o

---

4 iii. 3,4. Eusébio também registra a estória na *História Eclesiástica*, em iii. 28.6 e em iv.14.6.

5. Isto é, "não sujeito a dor ou ferimento" O.E.D.).

6. i.26.1

7. *Haereses* xxviii. 1

homem Jesus como "o Espírito" em vez de "Cristo".[7] A essência do erro de Cerinto era essa separação que fazia entre o homem Jesus e o Cristo ou Espírito divino. Irineu se refere de novo a isso mais tarde, quando alude aos que "separam Jesus de Cristo, assegurando que Cristo ficou impassível, mas que foi Jesus que sofreu",[8] e ainda "o Filho do Criador foi certamente, um, mas o Cristo de cima outro, que também continuou impassível, descendo sobre Jesus, o Filho do Criador, e se foi de volta a Seu Pleroma".[9]

Compreendam-se mais prontamente os argumentos de João como dirigidos contra o cerintianismo. Ele o define como uma negação de "que Jesus é Cristo" **(2:22)**, uma negação de que se deva identificar um e outro. Mais precisamente, é uma negação de que Jesus é "Cristo vindo em carne" **(4:3;** 2 Jo **7)**. Uma antiga redação de **4:3** verte a posição herética não como "negando", mas como "desprendendo" Jesus Cristo. Ver Nota na pág. 131. É mencionada na margem da RV. Irineu evidentemente conhecia essa variante, pois cita **4:3** nestes termos, "todo espírito que *separa* A Jesus Cristo não é de Deus".[10] A Vulgata diz *solvit.* Conquanto a redação não seja original, dá testemunho de um antigo reconhecimento de que a rejeição gnóstica da encarnação era uma divisão ou "desprendimento" de Jesus, separando-o do Cristo. João vai além em sua refutação de Cerinto quando descreve Jesus **(5:6)** como "aquele que veio por meio de água e sangue, Jesus Cristo; não somente com água, mas com a água e com o sangue". Ver as notas sobre este versículo, onde se argumenta que "água" aqui se refere primariamente ao batismo de Jesus Cristo, e "sangue" à Sua morte. Cerinto ensinava que o Cristo desceu sobre Jesus *depois* do Seu batismo e partiu dele *antes* da Sua morte; João, ao contrário, afirma que "Jesus Cristo", uma só Pessoa, passou pelo batismo e pela morte.

Irineu e Eusébio nos falam das tendências éticas de Cerinto, bem como das cristológicas. Segundo Irineu, o erro de Cerinto fora "disseminado entre os homens... muito tempo antes pelos chamados nicolaítas",[11] e esses nicolaítas são mencionados em Apocalipse 2:6, 14, 15 como tendo sido culpados de imoralidade. Tertuliano e Clemente de Alexandria disseram que eles eram desenfreados em seus costumes

---

8. *Op. cit.,* iii.11.7.
9. *Op. cit.,* iii.11.1
10. iii.16.8.
11. *Op. cit.,* iii.11.1
12. iii.28.1,2, vii.25.2,3.

dissolutos. Isto recebe confirmação posterior por duas passagens da *História Eclesiástica* de Eusébio, que tinha conceitos fortemente antimilenários e criticava Cerinto pelo milênio completamente sensual que parece que ele estava antecipando.

Não há clara prova nas epístolas joaninas de que os falsos mestres a quem João se opõe sustentavam essas idéias carnais extremas, mas há prova abundante, como já vimos, de que eles consideravam a retidão de comportamento como objeto de indiferença. Assim João dá repetida ênfase à necessidade de santo viver e de obediência aos mandamentos de Deus. Ele mostra que a prática do pecado é totalmente inadmissível no cristão. Também nega a possibilidade de um duplo padrão de moralidade pelo qual a *élite* é poupada das obrigações morais exigidas da multidão comum. "A si mesmo se purifica *todo o que* nele tem esta esperança", escreve ele. Outra vez, "*Todo aquele* que é nascido de Deus não vive na prática de pecado... (ver **3:3,9**). Os *dikaioi,* os que se intitulam "justos", só podem mostrar-se dignos do título *praticando* a justiça **(3:7)**. Se pecam, mostram que, seja qual for a sua pretensão, não viram nem conheceram a Deus **(3:6)**.

Uma terceira característica dos gnósticos, Cerinto sem dúvida incluído, parece que era a sua falta de amor. Pretendendo constituir uma aristocracia espiritual dos iluminados que, só eles, tinham vindo a conhecer "as profundezas", desprezavam a carreira comum dos cristãos. João golpeia essa perigosa maneira de ver afirmando que não existem duas categorias de cristãos, os iluminados e os não, pois "Deus é luz", continuadamente se revelando a todos. "Vós conheceis", escreve ele (ver **2:13,14,20; 5:20)**. Os seus leitores receberam a mesma "unção" e a mesma mensagem "que ouvistes desde o princípio" **(2:20-27)**. Argumenta-se nas notas sobre este parágrafo que João está-se referindo ao Espírito e à Palavra. Se todos os cristãos receberam a Palavra de Deus e o Espírito de Deus, não há lugar para camarilhas a arrogar-se iluminação superior.

Nem há qualquer justificação para um espírito destituído de amor entre os irmãos, como o que caracterizava os gnósticos. O bispo Inácio, de Antioquia, os descreve em sua carta aos fiéis de Esmirna. Tendo citado o "novo mandamento ... que vos ameis uns aos outros", continua: "Portanto, notai vós os que pregam outras doutrinas, como afirmam que o Pai de Cristo não pode ser conhecido, e como exibem inveja e fraude em seus procedimentos uns para com os outros. Não têm nenhuma consideração pelo amor ..." Paulo escreveu em 1 Coríntios sobre os perigos do conhecimento sem amor (8:1-3; 13:2). Isso transparece muito visivelmente nas epístolas joaninas. Assim João afirma que Deus,

no Seu Ser essencial é amor, e que nós conhecemos o amor porque Deus enviou Seu Filho para ser o nosso Salvador e porque Cristo deu Sua vida por nós **(4:8,10,14; 3:16).** Dado que Deus é amor e amou, e que todo amor é de Deus, raciocina ele, "amados, amemo-nos uns aos outros"; "aquele que não ama não conhece a Deus" **(4:7,8).**

Em seu comentário de Gálatas 6:10, Jerônimo conta uma famosa estória do "bem-aventurado João, o evangelista" em sua extrema velhice em Éfeso. Ele costumava ser levado para a congregação nos braços dos seus discípulos e não podia dizer nada, exceto "filhinhos, amai-vos uns aos outros". Por fim, cansados de ver que ele sempre dizia as mesmas palavras, perguntaram: "Mestre, porque sempre dizes isto?" "Porque", replicou ele, "é o mandamento do Senhor, e se somente este for praticado, será suficiente".[13]

Podemos, pois, concluir que contra a heresia cristológica, o indiferentismo moral e o arrogante desamor do gnosticismo de Cerinto, João põe sua ênfase em três marcas do cristianismo autêntico, a saber, fé em Jesus como o Cristo vindo em carne, obediência aos mandamentos de Deus e amor fraterno.

III. Mensagem.

O meado do século vinte é uma época de insegurança fundamental. Tudo muda; nada é estável. Constantemente nascem novas nações. Novos modelos sociais e políticos se desenvolvem continuamente. A própria sobrevivência da civilização é duvidosa, face à ameaça de uma guerra nuclear. Estas inseguranças externas se refletem no mundo da mente e do espírito. Mesmo a igreja, que recebeu "um reino inabalável" e está encarregada de proclamar Aquele que "ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre" (Hb 12:28; 13:8), atualmente profere a sua mensagem molemente, hesitante e sem convicção. Há generalizada desconfiança do dogmatismo e preferência pelo agnosticismo ou pelo livre pensamento. Muitos cristãos andam cheios de incerteza e confusão.

Contra esse fundo, ler as epístolas de João é entrar num mundo completamente diverso, mundo cujas marcas são segurança, conhecimento e intrepidez. O tema predominante destas epístolas é a certeza cristã. Seus verbos característicos são *ginōskein,* "conhecer" (15 vezes),

---

13. Longer Version, Capítulo VI.

e *eidenai*, "saber" (25 vezes), enquanto que o substantivo característico é *parrēsia*, "atitude confiante" ou "ousadia no falar". A certeza do cristão é dupla-objetiva (de que a religião cristã é verdadeira) e subjetiva (de que ele próprio é nascido de Deus e possui a vida eterna). Ambas são expostas por João, que toma como certo que essa dupla segurança é correta e saudável em todos os cristãos. Seu ensino sobre essas certezas, sua natureza e as bases sobre as quais se edificam, precisa urgentemente ser ouvido e levado em consideração hoje.

1. *Certeza quanto a Cristo.*

Dos cristãos se pode afirmar, como resultado da unção que recebemos, que todos conhecemos ("todos tendes conhecimento, **2:20)**, absolutamente. Não significa, é claro, que conhecemos todas as coisas, como erroneamente sugerem a AV e a ARC, pois algumas coisas Deus ainda não revelou (ex., **3:2)**. Todavia, sabemos "a verdade" **(2:21;** cf. 2 Jo **1** e **4:6)** que inclui a verdade acerca do mundo e sua condição **(5:19;** cf. **2:18; 3:15),** e acerca de nós mesmos, do nosso dever e do nosso destino **(2:10,11,29; 3:2; 5:18).** Assim de tudo, sabemos a verdade acerca de Deus e de Cristo. "Também sabemos que o Filho de Deus é vindo, e nos tem dado entendimento para reconhecermos o verdadeiro" **(5:20).** Assim, conhecemos a Deus **(2:13,14; 4:6,7)** e a Cristo **(3:6;** cf. **3:1).** Sabemos, sobretudo, que a causa da vinda de Cristo foi o amor **(3:16; 4:16)** e seu propósito, "tirar os nossos pecados" **(3:5,** AV, ARC).

Como, porém, sabemos estas coisas, especialmente quem é Jesus Cristo e por que veio? A clara resposta de João é dada em três estágios. Primeiro, há o evento histórico, Cristo sendo "enviado" **(4:9,10,14),** a Sua vinda **(5:20),** a Sua manifestação ou aparecimento *(ephanerōthē* em **1:2; 3:5,8; 4:9).** A Sua vinda foi em carne **(4:2;** 2 Jo **7)** e "por meio de água e sangue" **(5:6).** Isto é, foi real e O envolveu nas definidas experiências históricas de nascimento, batismo e morte. Depois, há o testemunho apostólico. O evento não passou sem ser notado. Aquele que veio em carne foi visto, ouvido e tocado, de sorte que os que viram podiam testificar a partir da sua experiência pessoal de primeira mão **(1:1-3; 4:14).** Terceiro, há a "unção" do Espírito Santo, por quem somos ensinados e, portanto, temos conhecimento **(2:20,27;** cf. **3:24; 4:13).** Esse testemunho do Espírito é no interior do crente **(5:10)** e corrobora o testemunho da "água e o sangue" **(5:6,8,9).**

A base da nossa certeza quanto a Cristo não mudou. O fato de que lemos as epístolas de João no século vinte e não no primeiro não faz diferença. A religião cristã ainda está ligada ao evento histórico de Cristo e ao testemunho que os apóstolos deram dele. Nesta "doutrina de Cristo" temos que permanecer (2 Jo 9). Ir além dela levar-nos-á inevi-

tavelmente ao erro e, daí, à ruína. O dever dos ministros cristãos hoje é seguir o apóstolo João, não os falsos mestres. Não devemos levar os nossos ouvintes da igreja a novéis doutrinas, mas recordar-lhes o que ouviram "desde o princípio" **(2:7,24; 3:11;** 2 Jo **5).** Ademais, aos que crêem no Jesus histórico com base no testemunho único das testemunhas oculares apostólicas, agora preservado no Novo Testamento e exposto pela igreja, é assegurado o testemunho contemporâneo e confirmativo do Espírito no íntimo deles.

2. *Certeza quanto à vida eterna.*

Contudo, a espécie de conhecimento cristão tratado caracteristicamentes nestas epístolas é mais subjetiva que objetiva. Tem que ver, não tanto com a verdade acerca de Deus e de Cristo, como acerca da nossa posição cristã, que João descreve com quatro expressões favoritas. Primeiro, sabemos "que o temos conhecido" **(2:3;** cf. **5:20).** Segundo, sabemos "que estamos nele" e "que permanecemos nele, e ele em nós" **(2:5; 4:13;** cf. **3:14).** Terceiro, sabemos "que somos de Deus" **(5:19;** cf. **3:19,** "da verdade"). Quarto, sabemos "que já passamos da morte para a vida" e que, portanto, temos a vida eterna **(3:14; 5:13).** Então, ser cristão, na linguagem de João, é ter nascido de Deus, conhecer a Deus e estar nele, desfrutando aquela íntima e pessoal comunhão com Ele, que é a vida eterna **(5:10**; cf. Jo 17:3). Deste nascimento celestial e deste relacionamento vivificante não temos dúvida. Na verdade, João declara que o seu propósito ao escrever a primeira epístola é que aqueles que *crêem* possam também *saber* **(5:13).**

O argumento de João tem dois gumes. Se procura trazer os crentes ao conhecimento de que eles têm a vida eterna, igualmente se empenha em mostrar que os não crentes não a têm. Seu propósito é destruir a falsa segurança dos impostores, como também confirmar a reta segurança dos genuínos. De ponta a ponta das epístolas, ele está consciente destes dois grupos, "vós" e "eles" (exs., **2:18-20; 4:4,5).** Os mesmos grupos existem hoje. Uns são presunçosos e se jactam daquilo que bem pode ser que não possuam; outros são freqüentadores convencionais de igrejas, sem certeza da salvação, e até dizem que é presunção dizer alguém que a possui. Mas existe uma verdadeira segurança cristã, que não é arrogânte nem presunçosa, mas, sim, ao contrário, como estas epístolas mostram, é a vontade claramente revelada de Deus para o Seu povo **(5:13).** Assim João concita os seus leitores a se examinaram, e fornece provas com as quais eles (e nós) podemos fazê-lo.

Robert Law intitulou os seus estudos da primeira epístola, *The Tests of Life* (As Provas da Vida), 1885 porque nela são dadas o que ele denomina "as três provas cardinais" com as quais podemos julgar se possuímos ou não a vida eterna. A primeira é teológica, se cremos que Jesus é "o Filho de Deus" **(3:23; 5:6,10,13)**, o "Cristo vindo em carne" **(4:2;** 2 Jo 7**)**. Nenhum sistema de ensino que nega, ou a preexistência divina e eterna de Jesus, ou a encarnação histórica do Cristo, pode ser acieto como cristão. "Ninguém que nega o Filho tem o Pai" **(2:23,** RSV). A segunda prova é moral, se estamos praticando a justiça e guardando os mandamentos de Deus. O pecado é demonstrado ser totalmente incompatível com a natureza de Deus como luz **(1:5)**, com a missão do Filho de tirar os pecados **(3:5)** e com o novo nascimento do crente **(3:9)**. Agora, como então, qualquer pretensão de experiência mística sem conduta moral deve ser rejeitada **(1:6)**. A terceira prova é social, se nos amamos uns aos outros. Desde que Deus é amor e todo amor vem de Deus, é claro que uma pessoa sem amor não O conhece **(4:7,8)**.

É importante ver que as três provas de João não são selecionadas arbitrariamente. Ao contrário, possuem uma coerência interna que ele descerra particularmente na segunda metade do capítulo em relação ao Evangelho. Este, em resumo, é que "o Pai enviou o seu Filho como Salvador do mundo" **(4:14)**, afirmação que envolve a Pessoa divino-humana do Filho que foi enviado, o amor do Pai que O enviou, e a justiça daqueles que recebem a Sua salvação. As três provas dependem umas das outras também porque a fé, o amor e a santidade são, todos eles, obras do Espírito Santo. Somente se Deus nos dá o Seu Espírito é que podemos crer, amar e obedecer **(3:24; 4:13)**. Assim, todo aquele que crê que Jesus é o Cristo, e ama, e pratica a justiça, com isso dá prova de que "é nascido de Deus". Expressão idêntica a esta ocorre no texto grego de **2:29; 4:7** e **5:1**. "Os tempos verbais mostram suficientemente", escreve Law, referindo-se à mudança do presente para o perfeito, "que em cada caso a geração divina é o antecedente necessário para a atividade humana." Ademais, se a fé, a santidade e o amor revelam um nascimento operado por Deus, também constituem os sinais da permanência recíproca de Deus em Seu povo e deste em Deus **(3:24; 4:12,13,16** e **4:15)**.

Falhar nestas provas é desmascarar-se. Podemos continuar apresentando-nos como cristãos, que conhecem a Deus e têm vida, mas João insiste em que a nossa profissão verbal é negada pelos fatos (exs., **1:6,8,10. 2:4,6,9; 4:20)**. Na verdade, "aquele que diz" que conhece e ama a Deus, quando desobedece os Seus mandamentos e odeia a seu irmão, como aquele que nega que Jesus é o Cristo, é "mentiroso" **(2:4; 4:20;** cf. **2:22)**. Por outro lado, "sabemos . . . por isto" que conhecemos a Deus,

estamos nele e temos vida, se guardamos os Seus mandamentos, amamos os irmãos e cremos em Jesus Cristo **(2:3,4; 3:14,18,19,24).**

Uma vigorosa certeza acerca de Cristo e da vida eterna, baseada nos fundamentos que João dá, ainda pode levar o povo cristão àquela ousadia de acesso a Deus e de testemunho aos homens, tão dolorosamente necessária quão tristemente ausente da igreja hoje.

ANÁLISE

A Primeira Epístola de João

I. O Prefácio (1:1-4).
II. A Mensagem Apostólica e Suas Implicações Morais (1:5-2:2).
  a. A negação de que o pecado rompe a nossa comunhão com Deus (1:6,7).
  b. A negação de que existe pecado em nossa natureza (1:8,9).
  c. A negação de que o pecado se mostra em nossa conduta (1:10-2:2).
III. Primeira Aplicação das Provas (2:3-27).
  a. Obediência, ou a prova moral (2:3-6).
  b. Amor, ou a prova social (2:7-11).
  c. Digressão acerca da igreja (2:12-14).
  d. Digressão acerca do mundo (2:15-17).
  e. Fé, ou a prova doutrinária (2:18-27).
IV. Segunda Aplicação das Provas (2:28-4:6).
  a. Uma elaboração da prova moral: justiça (2:28-3:10).
  b. Uma elaboração da prova social: amor (3:11-18).
  c. Digressão acerca da segurança e do coração que acusa (3:19-24).
  d. Uma elaboração da prova doutrinária: fé (4:1-6).
V. Terceira Aplicação das Provas (4:7-5:5).
  a. Mais uma elaboração da prova social: amor (4:7-12).
  b. Combinação das provas doutrinárias e social (4:13-21).
  c. Combinação das três provas (5:1-5).
VI. As Três Testemunhas e a Nossa Conseqüente Segurança (5:6-17).
  a. As três testemunhas (5:6-12).
  b. A nossa conseqüente segurança (5:13-17).
VII. Três Afirmações e uma Exortação para Concluir (5:18-21).

A Segunda Epístola de João

I. A Introdução (1-3).
II. A Mensagem (4-11).
III. A Conclusão (12,13).

A Terceira Epístola de João

I. A Mensagem a Gaio (1-8).
II. A Mensagem Concernente a Diótrefes (9,10).
III. A Mensagem Concernente a Demétrio (11,12).
IV. A Conclusão e a Saudação (13,14).

A PRIMEIRA EPÍSTOLA DE JOÃO

I. O Prefácio (1:1-4)

O início da epístola é notável em que lhe falta qualquer saudação ou referência pessoal. Nisto ela difere de todas as outras epístolas do Novo Testamento, exceto Hebreus. Quanto ao papel disto na questão da autoria, ver Introdução, pág. 9, todos os comentadores acham que este primeiro parágrafo está envolto em sintaxe confusa e tem sentido confuso. É, de fato, um "nó gramatical" (Dodd). É necessário que tentemos desfazê-lo. O verbo principal, que não ocorre antes do vers. **3** (*apangellomen, declaramos* ou "anunciamos", "proclamamos"), mostra que o prefácio está interessado essencialmente na proclamação apostólica do Evangelho — em que consistia, e por que era feita. Em esboço, a primeira sentença começa com quatro cláusulas relativas em aposição umas às outras *(o que era desde o princípio, o que temos ouvido, o que temos visto com os nossos próprios olhos, o que contemplamos e as nossas mãos apalparam),* seguidas pela frase, *com respeito ao Verbo da vida.* O versículo **2** é um parêntese, explicando como aquilo que era desde o princípio pudera ter sido ouvido, visto e apalpado, a saber, porque *a vida se manifestou,* e desenvolve o que se quer dizer por *vida* na expressão, *Verbo da vida.* Este parêntese interrompe, assim, o fluxo da sentença que o versículo **3** inicia com a cláusula relativa reassuntiva, *o que temos visto e ouvido,* antes de chegarmos finalmente ao verbo principal, *anunciamos... a vós outros.* O restante do versículo **3,** e o versículo **4,** descrevem os propósitos, imediato e último,da proclamação apostólica, *para que vós igualmente mantenhais comunhão conosco,* e *para que a vossa alegria seja completa* (AV; cf. RC; ARA e o texto grego dizem "nossa"). Portanto, em resumo, e omitindo-se o parêntese do versículo **2,** a sentença poderia ser parafraseada: "Anunciamos a vós outros, com respeito ao Verbo da vida, o que era desde o princípio, que temos visto, ouvido e apalpado, e os objetivos do nosso anúncio são, comunhão e alegria".

Antes de considerar pormenorizadamente o prefácio, é preciso discorrer sobre duas questões concernentes à frase, *com respeito ao Verbo da vida (peri tou logou tēs zōēs).* A primeira é se aqui *logos* é pessoal ou impessoal, se é a semitécnica designação do Filho que se acha no prólogo do quarto evangelho ou se, em vez disso, é um sinônimo de, "a palavra do evangelho" (Atos 15:7). A segunda questão é se a cláusula introduzida por *peri* está em aposição às quatro cláusulas relativas que a precedem, ou se as qualifica (ou estas a ela). Para minuciosa consideração destas questões, ver a Nota Adicional, "O Verbo da vida" (1:1, pág. 54). A conclusão a que ali se chega é que o *Verbo da Vida* não é título do Filho, o Verbo ou *Logos* do prólogo do quarto evangelho, mas uma expressão referente ao Evangelho, a mensagem da vida; e, segundo, que esta "palavra da vida" constitui o assunto da proclamação apostólica, cuja ênfase particular diz respeito ao *quer era desde o princípio, o que temos ouvido... visto... e as nossas mãos apalparam.* Em outras palavras, o que o apóstolo acentua em sua proclamação do Evangelho é a manifestação histórica do Eterno.

Estamos agora em condições de abordar o prefácio como um todo. O seu nobre campo de ação desvenda o propósito de Deus de eternidade a eternidade, daquilo *que era desde o princípio* **(1)** à plenitude de *alegria* **(4)** experimentada pelos crentes cristãos que não será consumada de modo final enquanto o fim não chegar. Podem-se discernir cinco estágios na revelação deste propósito divino, indicados pelas palavras *princípio (archēs,* **1)**, *se manifestou* e *foi manifestada (ephanerōthē,* duas vezes no vers. **2)**, *anunciamos (apangellomen,* **3)**, *comunhão (koinōnia,* duas vezes no vers. **3)** e *alegria (chara,* **4)**.

a. A preexistência eterna.

C.H. Dodd explica a frase inicial com o princípio do evangelho. O autor está anunciando, diz ele, "o que sempre ('desde o princípio') foi verdade quanto à palavra da vida". Ele não está introduzindo "nenhuma inovação ou pensamento ulterior", mas está proclamando "o conteúdo original e inalterado do Evangelho, diretamente contra as novas formas de doutrina". [14] Ora, é verdade que "o princípio" é expressão empregada no quarto evangelho com referência ao princípio do mi-

14. Contudo, C. H. Dodd acrescenta numa nota de rodapé que não é necessário decidir entre isto e "o Princípio absoluto do universo", visto que "o Evangelho é por sua natureza como a Palavra de Deus, um 'evangelho eterno' (Ap 14:6").

nistério de Cristo (Jo 6:64; 15:27; 16:4), que foi virtualmente o princípio da era cristã, e nas epístolas com referência à experiência do cristão individual (**2:7, 24; 3:11; 2** Jo **6**).

Não obstante, a expressão semelhante no início do prólogo do evangelho ("No princípio era o Verbo") sugere que também aqui quer-se dizer, o princípio de todas as coisas. A frase é usada assim quanto ao Deus eterno em **2:13,14** e, com menos clara referência ao tempo, quanto a pecar o diabo "desde o princípio" em **3:8.** Além disso, desde que essas palavras precedem às cláusulas *o que temos ouvido . . . visto . . . e as nossas mãos apalparam,* devemos esperar que o seu sentido as preceda logicamente também. O Filho eterno era antes da Sua manifestação histórica; a pregação do Evangelho veio depois. Finalmente, a expressão é paralela à que vem no parêntese do versículo **2,** *a vida eterna, a qual estava com o Pai.* Em ambas as frases o verbo imperfeito *(ēn)* e expressa a preexistência eterna do Filho. A primeira diz que Ele *era desde o princípio;* a segunda, que Ele *estava com o Pai,* exatamente como no prólogo do evangelho está escrito primeiro, "no princípio era o Verbo" e, em seguida, "e o Verbo estava com Deus". Desde que a vida eterna é conhecer a Deus (Jo 17:3), Aquele que é a Vida Eterna não experimenta solidão imortal, mas comunhão consciente, contínua e íntima como Filho com o Pai.

b. A manifestação histórica.

O contraste entre a primeira cláusula relativa e as três seguintes com as quais a epístola começa é dramático. O Eterno penetrou no tempo e foi manifestado aos homens. O Verbo fez-se carne e assim Se apresentou aos três sentidos mais elevados dos homens (audição, vista e tato). As quatro cláusulas relativas partem "do aspecto mais abstrato para o aspecto mais material da revelação divina" (Westcott). Ter *ouvido* não era suficiente; os homens "ouviam" a voz de Deus no Velho Testamento. Ter *visto* era mais persuasivo. Mas "apalpar" foi a prova conclusiva da realidade material, de que o Verbo "se fez carne, e habitou entre nós". Estas palavras *apalparam (epsēlaphēsan),* o clímax das quatro cláusulas relativas, significa mais que "tocar". " '*Psēlaphān'* é *tatear* ou *procurar sentir,* como um cego ou alguém no escuro; daí *apalpar, tocar. . . .* Também pode ser empregado no sentido de 'examinar de perto' " (Brooke). Embora o ato de "apalpar" seja o clímax da sentença, a ênfase está em "ver" (que se repete quatro vezes nos três primeiros versículos), presumivelmente porque é a lista que particularmente qualifica os homens para testemunharem (**2**). Dois verbos são empregados para a vista, *horan* três vezes e *theasthai* uma. "Se *blepein* é 'olhar', e *horan* é 'ver', *theasthai* é 'contemplar' inteligentemente, de

molde a captar a idéia e a significação daquilo que entra em nosso campo visual" (Brooke). É este o verbo empregado na quarta cláusula, onde é associado a *nossas mãos apalparam* por um relativo (*ho*). Enquanto que os dois primeiros verbos, *temos ouvido* e *temos visto,* estão no tempo perfeito, sugerindo a posse permanente que resulta de ouvir e ver, estes dois estão ambos no aoristo, e parecem referir-se a uma ocasião particular, talvez após a ressurreição, quando os apóstolos tiveram oportunidade de contemplar meditativamente o Senhor Jesus e de tocá-lo (cf. Lc 24:39; Jo 20:26-29). Estes dois verbos expressam uma "definida investigação feita pelo observador" (Westcott). O último é empregado também em Jo 1:14, "o Verbo se fez carne, e habitou entre nós ... e *vimos* (ou "contemplamos") a sua glória".

A proclamação do que fora ouvido, visto e sentido fazia parte da Palavra da vida, o Evangelho de Cristo. Pareceria mais natural tomar o genitivo *da vida* como indicando o conteúdo da "Palavra", como em Filipenses 2:16. O Evangelho anuncia e oferece vida em Cristo. Comparem-se "a palavra do reino" (Mt 13:19), "a palavra desta salvação" (At 13:26), "a palavra da reconciliação" (2 Co 5:19), e expressões semelhantes empregadas no Novo Testamento para descrever o Evangelho.

Todavia, o genitivo *da vida* no quarto evangelho significa, "que dá vida" (exs., "luz da vida", "pão da vida" em 8:12; 6:35,48; cf. "água viva" em Jo 4:10,11 e "água da vida" em Ap 21:6; 22:1,17). Talvez não seja necessário escolher entre essas alternativas, uma vez que "a revelação proclama aquilo que ela inclui; ela tem, anuncia, dá vida" (Westcott).

Esta audível, visível e tangível apreensão daquilo que era desde o princípio só foi possível aos homens porque *a vida se manifestou.* O verbo aoristo *ephanerothe*, indicando o fato histórico da encarnação, aparece duas vezes, no começo e no fim do parêntese. Primeiro ocorre absolutamente; depois se acrescenta *nos.* Não poderíamos ter visto Aquele que estava eternamente com o Pai se Ele não tivesse tomado deliberadamente a iniciativa de manifestar-se. Os homens só podem apreender o que Deus se apraz em tornar conhecido.

Esta ênfase a esta manifestação material de Cristo aos ouvidos, olhos e mãos dos homens por certo é dirigida primariamente contra os hereges que perturbavam a igreja. Demonstra-se aos seguidores de Cerinto que "a Palavra da Vida", o Evangelho de Cristo, tem que ver com a encarnação histórica do Filho eterno. Aquele que é desde o princípio é Aquele a quem os apóstolos ouviram, viram e tocaram. É impossível distinguir entre Jesus e o Cristo, entre o histórico e o eterno. São a mesma Pessoa, Deus e homem. Esta ênfase à revelação histórica do invisível e intangível é necessária ainda hoje, não menos pelo cientista treinado no método empírico, pelo radical que considera "mitos' muita

coisa dos evangelhos (mas você não pode "desmitologizar" a encarnação) e pelo místico que tende a preocupar-se com a sua experiência religiosa para negligência da auto-revelação objetiva de Deus em Cristo.

c. A proclamação autorizada.

A manifestação histórica da Vida Eterna foi proclamada, não monopolizada. A revelação foi dada a poucos para muitos. Eles deviam ministrá-la ao mundo. A manifestação que *nos* foi feita (**2**) torna-se proclamação *a vós* (**3**). João deseja que os seus leitores desfrutem "a mesma condição vantajosa que ele e seus colegas de apostolado desfrutavam, quanto ao conhecimento de Deus em Cristo" (Candlish).

João emprega dois verbos para descrever o anúncio apóstólico, *damos testemunho* (*marturoumen,* **2**) e *anunciamos* (*apangellomen,* **2** e **3**). O ministério apostólico envolvia testemunho e proclamação. Ambas as palavras implicam em autoridade, mas de diferente espécie. *Martureisthai* indica a autoridade da experiência. O testemunho é uma atividade que pertence propriamente a uma testemunha ocular. A pessoa tem que *ser* uma testemunha antes de ter competência para *dar* testemunho. (Compare-se Lc 24:48, "Vós sois testemunhas destas cousas', com At 1:8, "Sereis minhas testemunhas".) A testemunha verdadeira fala, não do que colheu de segunda mão, de outros, mas do que ela mesma viu e ouviu pessoalmente. É por esta razão que os verbos "ver" e "testemunhar" são associados tão comumente um ao outro no Novo Testamento, como acontece no versículo **2.** (Quanto ao apoio disto à autoria da epístola, ver a Introdução, pág. 20 e segtes.) Desde que João introduz a epístola com cláusulas relativas descrevendo o que fora ouvido, visto e sentido, concernente ao Verbo da vida, é natural que o primeiro verbo que ele emprega para a pregação apostólica seja *damos testemunho.*

Se *martureisthai* é a palavra da experiência, *apangellein* indica a autoridade da comissão. A experiência é pessoal; a comissão é derivada. A fim de dar testemunho, os apóstolos precisam ter visto e ouvido pessoalmente a Cristo; a fim de proclamar, precisam ter sido comissionados por Ele. É verdade que, conquanto *apangellomen* ocorra nos versículos **2** e **3,** o verbo no versículo **5** é *anangellomen,* e que *apangellein* significa estritamente, "relatar com referência à fonte da qual provém a mensagem", enquanto que *anangellein* é "relatar com referência às pessoas a quem se dirige a mensagem" (Law, Brooke). Mas é também significativo que no versículo **5** onde se emprega *anangellein,* é acrescentada a frase, "que da parte dele temos ouvido" *(ap' autou).* Portanto, os verbos em ambas as passagens, um por seu próprio prefixo e o outro por sua cláusula adicional explícita, parecem dirigir a atenção do leitor para a fonte da qual foi derivada a mensagem, a saber, Cristo (cf. 1 Co 2:13; 11:23; 15:3). Ele não somente se manifestou aos discípu-

los para qualificá-los como *testemunhas oculares*, mas também lhes deu uma comissão autorizada como *apóstolos* para pregarem o Evangelho. O autor insiste em que possui essas credenciais necessárias. Possuindo-as, é deveras destemido. Tendo ouvido, visto e tocado o Senhor Jesus, dá testemunho dele. Tendo sido comissionado, proclama o Evangelho com autoridade, pois a mensagem cristã não é especulação filosófica, nem sugestão tentativa, nem modesta contribuição para o pensamento religioso, mas, sim, uma afirmação dogmática feita por aqueles cuja experiência e cuja comissão os qualificaram para fazê-la.

d. A co-participação comunitária.

A proclamação não era um fim em si mesma; agora se define o seu propósito, imediato e último. O imediato é *comunhão (koinōnia* **3**), e o último é *alegria (chara,* **4**). A comunhão criada por Cristo nos dias da Sua carne dentro do colégio apostólico, e aprofundada pela vinda do Espírito no Pentecoste, não era para limitar-se aos apóstolos. Devia estender-se à geração seguinte *(para que vós igualmente mantenhais comunhão conosco)*, e daí em diante, através dos séculos. "O último dos apóstolos aponta para a ininterrupta sucessão da herança da fé" (Westcott).

O propósito da proclamação do Evangelho é, pois, não a salvação, mas a *comunhão*. Contudo, bem compreendido, é este o sentido da salvação em seu escopo mais amplo e abrangente, incluindo a reconciliação com Deus em Cristo *(comunhão ... com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo)*, santidade no viver (ver o vers. **6**), e a incorporação na igreja *(vós ... conosco)*. Esta comunhão constitui o sentido da vida eterna (Jo 17:3). Como o Filho, que é aquela *vida eterna*, estava (eternamente) com o Pai **(2)**, assim é Seu propósito que tenhamos comunhão com Eles e uns com os outros (cf. Jo 17:21,22, RSV). "Comunhão" é uma palavra especificamente cristã e indica aquela participação comum na graça de Deus, a salvação de Cristo e o Espírito no ser interior que é o direito de nascimento espiritual de todos os fiéis cristãos. É sua posse comum de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, que os torna um. Assim, João não poderia ter escrito, *para que vós igualmente mantenhais comunhão conosco*, sem acrescentar, *ora, a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo*, desde que a nossa comunhão uns com os outros surge da nossa comunhão com Deus e dela depende.

Esta verdade, embora expressa em linguagem diferente, é um eco da oração de nosso Senhor, "a fim de que todos sejam um ... também sejam eles em nós" (Jo 17:21). Como ali a nossa unidade depende de estarmos no Pai e no Filho, assim aqui a nossa comunhão uns com os

outros é impossível sem a comunhão com Eles. João não menciona aqui a comunhão do Espírito Santo, que é uma expressão característica nas epístolas paulinas (2 Co 13:14; Fp 2:1), sem dúvida porque os falsos mestres contra os quais está escrevendo o fazem concentrar-se no Filho, a quem a heresia deles desonrava, e no Pai, de quem por essa razão se privavam. Ele estabelece aqui, não apenas que a nossa comunhão é com o Pai por meio do Filho, e que só podemos ter o Pai confessando o Filho (2:23), mas que a nossa comunhão é com ambos, *com o Pai e com seu Filho.* A frase "assinala enfaticamente a distinção e a igualdade entre o Filho e o Pai" (Plummer). O emprego do título completo, *seu Filho Jesus Cristo* (como em **3:23; 5:20** e 2 Jo **3**) também encerra, talvez, um olhar de relance aos hereges, que negavam que o homem Jesus era o Cristo, o Filho de Deus (Cf. 1 Co 1:9.)

Esta afirmação do objetivo apostólico na proclamação do Evangelho, a saber, uma comunhão humana surgindo espontaneamente de uma comunhão divina, é uma censura a muito da nossa moderna evangelização e vida da igreja. Não podemos ficar contentes com uma evangelização que não leve a atrair os conversos pra dentro da igreja, nem com uma vida da igreja cujo princípio de coesão seja uma camaradagem social superficial em vez de uma comunhão espiritual com o Pai e com Seu Filho Jesus Cristo. A doutrina e o comportamento dos hereges estavam ameaçando romper a igreja; por outro lado, a verdadeira *angelia* ("mensagem", **5**) produz verdadeira *koinōnia.*

e. A alegria que se completa.

Como o versículo **3**, o versículo **4** contém uma cláusula final introduzida por *hina, para que...* No versículo **3** a cláusula de *anunciamos,* no versículo **4** de *escrevemos.* Referem-se estes verbos à mesma mensagem, num caso oral e noutro escrita ou são mensagens diferentes? Na maioria, os comentadores parecem entender que a proclamação dos versículos **1-3** se refere a "todo o ministério apostólico" do autor (Westcott) e especialmente ao seu evangelho escrito (Ebrard), e que o vers. **4** se refere à sua presente epístola. "Os versículos anteriores contêm referência à proclamação do Evangelho oral e habitualmente feita pelo escritor, ou à sua incorporação literária. Estas palavras agora introduzem a epístola mesma" (Law). Westcott também acrescenta que, enquanto o relativo *ho* (*o que*) nos versículos **1** e **3** indica "a mensagem apostólica ... em sua unidade", *tauta* (*estas cousas!) no versículo* **4** aponta, por contraste, para certos aspectos especiais dela. Ao mesmo tempo, a distinção pode ser exagerada. O versículo **4** é a primeira ocasião, na epístola, em que o adjetivo *houtos* ("isto") ocorre. Freqüentemente vem depois em expressões "isto é" (*houtos estin* e *touto estin*) e

"por isto nós. . ." (*en toutō, ek toutou* e *dia touto,* etc.). Em quase todos os casos é incerto se estas frases apontam para trás, para o que se acabou de escrever, ou para frente, para o que se está prestes a escrever. Conforme Brooke, "a referência para diante parece que seria o costume prevalecente" (exs., **1:4; 2:3; 3:8,10,16,23,24; 4:2,9,13,17; 5:4,11,14**). Não é sempre assim, porém (exs., **2:22; 4:6; 5:20,** e especialmente **2:26** e **5:13,** onde ocorre a frase similar, *isto,* ou, *estas cousas vos escrevi,* e em cada caso se refere ao parágrafo anterior). E quando a referência é para frente, aponta para o que se segue *imediatamente.* É possível pois, e me parece natural, tomar *estas cousas* como se referindo, não a toda a epístola que se segue, mas às afirmações há pouco feitas no prefácio acerca da proclamação apostólica. Neste caso, "anunciamos" (**3**) e "escrevemos" (**4**) se referem à mesma mensagem.

O propósito para o qual escreve é dado agora. É difícil decidir se "vossa" (*humōn*) ou "nossa" (*hēmōn*) alegria é a redação correta. De fato, desde que ambas têm bom apoio, Westcott declara que "uma decisão positiva sobre a redação aqui é impossível". Contudo, parece preferível, com a RV, a RSV e a ARA, escolher "nossa". Não é preciso entender que a referência é ao autor e aos ligados a ele, mas bem pode incluir os leitores, "vós... conosco", como no versículo **3.** Brooke cita, em conexão com isto, Jo 4:36, onde Jesus fala do semeador e do ceifeiro alegrando-se juntos.

E qual é o segredo da plenitude de alegria, "a completa e perfeita felicidade que podemos obter do Evangelho" (Calvino)? Está na comunhão que a proclamação produz; pois, se o propósito imediato da proclamação é o estabelecimento da comunhão, o seu propósito último é a consumação da alegria. Esta é a ordem divina — *angelia, koinonia, chara.*

A idéia de plenitude de alegria não é incomum na literatura joanina (cf. Jo 3:29; 15:11; 16:24; 17:13; 2 Jo 12), e é significativo que em cada caso há alguma alusão ao tema da comunhão com Deus ou uns com os outros. Todavia, a "perfeita alegria" não é possível neste mundo de pecado, porque a perfeita comunhão não é possível. Assim, deve-se entender que o versículo **4** olha também para além desta vida, para a vida do céu. Então a comunhão consumada produzirá alegria completa. "Na tua presença há plenitude de alegria, na tua destra delícias perpetuamente" (Sl 16:11). É para este fim último que Aquele que *era desde o princípio se manifestou* no tempo, e que o que os apóstolos ouviram, viram e apalparam, nos proclamaram. A substância da proclamação apostólica era a manifestação histórica do Eterno; seu propósito era e é uma comunhão uns com os outros, a qual se baseia na comunhão com o Pai e o Filho e irrompe na plenitude de alegria.

Nota Adicional: "o Verbo da vida" (1:1).

a. O sentido de "logos".

O vocábulo grego *logos* pode ser traduzido por "razão", "palavra" ou "discurso". É empregado no prólogo do quarto evangelho como uma designação do Filho, que é a revelação do Pai.[15] Muitos comentadores sustentam que essa palavra também é um título descritivo do Filho eterno no prefácio da primeira epístola. Assim, Moffatt translitera a palavra grega para o inglês e cunha a expressão "Logos da Vida". Certamente se pode traçar um paralelo entre o evangelho e a epístola, embora o prólogo seja consideravelmente mais longo e mais elaborado do que o prefácio. Ambos começam com uma referência ao princípio (vs. 1, 2,; v. **1**); ambos falam do Logos em conexão com o Pai e com a vida (vs. 1, 4; vs. **1, 2**); ambos declaram que o Eterno penetrou a história (vs. 1, 2,; v. **1**); ambos falam dos Logos em conexão com o Pai e com a vista pelos homens (vs. 14, 18; vs. **1, 2, 3**); ambos mencionam o testemunho resultante do que os homens viram (vs. 7, 8, 15; v. **2**); ambos falam de Cristo como o Filho do Pai (vs. 14, 18; v. **3**); ambos descrevem o resultado da resposta positiva a Cristo em termos de uma nova relação com Deus (vs. 12, 13; v. **3**). Contudo, pode-se exagerar a semelhança entre as duas passagens. A seqüência geral do pensamento é a mesma, e ocorrem ecos verbais, mas Westcott está certo ao dizer que "as duas passagens são complementares e não paralelas". É preciso mencionar duas diferenças:

Em primeiro lugar, no prólogo, "o Verbo" é usado de modo absoluto quatro vezes (três vezes no vers. 1 e uma no 14), ao passo que no prefácio a frase é o "Verbo da vida".

Em segundo lugar, o parêntese que se segue imediatamente ao emprego desta expressão (v. **2**) esclarece que, na mente do autor, a ênfase não está em "Verbo" mas em "vida", pois a palavra *logos* não é empregada de novo no prefácio, ou, na verdade, na epístola toda, ao passo que "vida" vem repetida duas vezes no versículo **2** e mais cinco vezes no restante da epístola (**2:25; 3:14; 5:11; 12, 20**). É significativo que o que o autor escreve não é "com respeito ao Verbo da vida — e o Verbo se fez carne" mas "com respeito ao Verbo da vida — e a vida se manifestou". O que ele quer dizer com, "a vida eterna, a qual estava

---

15 Ver R. V. G. Tasker, *The Gospel According to John* (O Evangelho Segundo João), Tyndale New Testament Commentary, p. 41 s., a ser publicado em português pela Editora Mundo Cristão.

com o Pai", está claro: é a manifesta personificação do Filho. Não pode ser outra coisa porque a expressão, "com o Pai" (*pros ton Patera*) implica em comunhão pessoal. Além disso, tanto o evangelho como a epístola declaram, não só que a vida está em Cristo (Jo 1:4; 1 Jo **5:11, 12**), mas que Ele próprio é a Vida (Jo 11:25; 14:6; cf. 5:26; 1 Jo **5:20**). É a Vida, diz ele, que estava eternamente em comunhão com o Pai e se nos manifestou historicamente, que nós anunciamos.

Agora, o que se afirma resumidamente no versículo **2** como o tema da proclamação, afirma-se mais elaboradamente nos versículos **1** e **3**. João está interessado em tornar conhecido o que é eterno ("o que era desde o princípio") e histórico ("o que temos ouvido... visto... e as nossas mãos apalparam") com respeito "ao Verbo da vida". Que quer dizer, então, "o Verbo da vida"? Westcott o traduz por, "a revelação da Vida" e entende que se refere em geral a "toda a mensagem de Deus ao homem, que fala da vida, ou, talvez, daquilo de que brota a vida, que, começando a ser proferida pelos profetas, foi afinal proclamada plenamente por um que era Seu Filho". Com isto Brooke concorda. C. H. Dodd particulariza mais e traduz a frase por, "o Evangelho", desde que "a palavra da vida" em Fp 2:16 (embora sem o artigo definido no grego), "as palavras desta Vida" em At 5:20 e "as palavras da vida eterna" (Jo 6:68) são expressões semelhantes referentes ao Evangelho. Mas, em vista do sentido pessoal dado a "vida" no vers. **2**, desejamos particularizar ainda mais e dizer que "a palavra da vida" ("o Verbo da vida") significa "o evangelho *de Cristo*". O que João proclama é Cristo, que é a Vida (**2**), e nesta proclamação concernente à palavra da vida ele dá ênfase ao Seu ser eterno e à Sua manifestação histórica (**1, 3**).

b. O sentido de "peri".

Ao discutir o significado preciso da expressão, "o Verbo da vida", começamos já a resolver o segundo problema que interessa à relação da frase, "ao Verbo da vida" com todo o parágrafo em que está inserida. Moffatt e outros comentadores tomam a frase *peri tou logou tēs zōēs* como estando em aposição às quatro cláusulas relativas anteriores e como acrescentando outro aspecto da proclamação aos quatro já mencionados. A proclamação estaria, pois, interessada igualmente no "que era desde o princípio", no que foi "ouvido", "visto" e "apalpado", e no "Verbo da vida". Mas isto é forçado e rejeitado por Westcott, Law, C. H. Dodd e outros, porque colocaria quatro pronomes relativos neutros em aposição ao masculino *logos*, e porque não dá atenção à mudança da construção das cláusulas relativas para o emprego da preposição *peri*.

A alternativa é tomar *peri tou logou tēs zōēs* como uma cláusula adverbial independente. Deste modo, "o Verbo da vida" vem a ser o "assunto" (Westcott, Law) do anúncio, enquanto que as quatro cláusulas relativas "declaram a substância" dele (Law). Semelhantemente, "a cláusula 'com respeito ao Verbo da vida' indica o *tema* de proclamação, e as cláusulas 'o que era desde o princípio... e as nossas mãos sentiram' enunciam o *conteúdo* da proclamação" (Dodd). É essencialmente acerca da vida eterna em Cristo que João está preocupado (Jo 20:31; 1 Jo **5:12, 13**). O que ele parece estar dizendo aqui é: "Em nossa proclamação concernente à mensagem da vida em Cristo, concentramo-nos na manifestação histórica do Eterno. Fazemos isto em parte porque estamos singularmente qualificados para sermos testemunhas da encarnação. Nossos olhos O viram e as nossas mãos O apalparam. Nós O vimos e O contemplamos pessoalmente. Ou, para colocá-lo doutra forma, a própria Vida (de que se ocupa a nossa mensagem), a Vida Eterna que estava eternamente com o Pai, manifestou-se a nós, e a vimos. Portanto, dela damos testemunho. O nosso anúncio é um testemunho. Também fazemos disto a nossa ênfase particular devido ao falso ensino dos hereges que negam a verdade da encarnação, ou afirmando que o corpo de Jesus não era real (os docetistas), ou ditinguindo o divino *Logos* ou Espírito ou Cristo do homem Jesus sobre quem Ele veio no batismo e de quem saiu ante a cruz. Contrariando esses erros, salientamos que o Seu corpo era real (porque O ouvimos, vimos e tocamos) e que este Jesus histórico era a mesma pessoa que o Verbo eterno". Este propósito apostólico explicaria a sintaxe desajeitada que deixa o verbo principal para o fim da sentença e começa com as cláusulas enfáticas, "o que era desde o princípio, o que temos ouvido... visto... e as nossas mãos apalparam". São estes aspectos do Verbo da Vida que a proclamação sublinha. "João emprega o neutro "o que... o que..." como a mais compreensiva expressão para cobrir os atributos, palavras e obras" (Plummer) da Vida encarnada.

II. A Mensagem Apostólica e suas Implicações Morais (1:5-2:2).

5. O elo entre este parágrafo e o prefácio anterior está na palavra *mensagem.* João já empregou o verbo *apangellomen* ("anunciamos", v. **3**); emprega agora o verbo parecido *anangellomen, anunciamos,* em conjunção com o substantivo *angelia, mensagem.* Esta mensagem não foi inventada por ele ou pelos outros apóstolos, mas é o que ouviram *da parte dele.* É improvável que ele esteja citando algum pronunciamento específico de Jesus de que *Deus é luz,* pois não sobre-

viveu nenhum pronunciamento desse tipo. Antes, ele está sumariando o ensino do Senhor de acordo com a ênfase que ele lhe dá no seu evangelho. "A Palavra da vida", de que a sua proclamação se ocupa, pode ser condensada numa única e grandiosa afirmação, *Deus é luz, e não há nele treva nenhuma* (cf. Jo 1:4). A afirmação é absoluta e livre da limitação articular. O Logos é "a luz" (*to phōs*); mas Deus é *luz, (phōs),* exatamente como é "amor", "espírito" e "fogo consumidor". Em nenhuma destas declarações o artigo é empregado (1 Jo **4:8, 16;** Jo 4:24; Hb 12:29).

Das afirmações acerca do Ser essencial de Deus, nenhuma é mais compreensiva do que *Deus é luz.*[16] É Sua natureza revelar-se, como a propriedade da luz é brilhar; e a revelação é de perfeita pureza e inexprimível majestade. Devemos pensar em Deus como um Ser pessoal, infinito em todas as Suas perfeições, transcendente, "o Alto, o Sublime, que habita a eternidade, o qual tem o nome de Santo" (Is 57:15), que, contudo, deseja ser conhecido e Se revelou. Os infortunados erros dos hereges se deviam à sua ignorância da auto-revelação de Deus como Luz. Eles nunca poderiam ter firmado a pretensão de uma *gnōsis* particular e esotérica em que tinham sido iniciados, se a sua concepção de Deus tivesse sido do Ser que é Luz, que Se difunde amplamente, a brilhar e manifestar-se, em quem *não há... treva nenhuma,* nada de reclusão secreta nem de esconder-se nas sombras. E se Deus é luz também no sentido de possuir perfeição moral absoluta, a pretensão deles de conhecê-lo e de manter comunhão com Ele apesar de sua indiferença para com a moralidade, é vista como sendo consumado absurdo, como o autor prossegue para o demonstrar.

Nota Adicional: O simbolismo da luz na Escritura (1:5).

As categorias de luz e trevas pertencem à linguagem universal do simbolismo religioso. São comuns à maioria das religiões, e não menos à religião revelada da Bíblia.[17] São empregadas metaforicamente na Escritura, em vários sentidos. Intelectualmente, luz é verdade e trevas, ignorância ou erro. Moralmente, luz é pureza e trevas, mal. Um ou dois

---

16. Quanto ao uso simbólico de "luz" na Escritura, e particularmente na literatura, ver a Nota Adicional.

17. Ver, por exemplo, Êx 40:34-38; Sl 104:2; 1 Tm 6:16; 1 Pe 2:9; Tg 1:17; RSV; Ap 21:23; cf. Ap 22:5. Ver também Mt 8:12; 22:13; 25:30.

exemplos bastam para ilustrar esse emprego duplo. A auto-revelação de Deus por meio da lei e dos profetas é descrita em termos de luz. "O mandamento é uma lâmpada e a lei uma luz" (RC); "Lâmpada para os meus pés é a tua palavra, e luz para os meus caminhos"; e a "mui firme... palavra dos profetas" é "uma luz que alumia em lugar escuro" (Pv 6:23; Sl 119:105, 130; 2 Pe 1:19). Disse Deus que faria Seu servo "luz para os gentios" e Sua "salvação até à extremidade da terra" (Is 42:6; 49:6), frases aplicadas por Simeão ao infante Jesus (Lc 2:30, 32; cf. Lc 1:79), e por Paulo e Barnabé ao ministério deles (At 13:46, 47; cf. At 26:18, 23). O apóstolo Paulo também escreveu aos coríntios sobre a luz ou "iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo" (2 Co 4:4, 6).

O segundo emprego da luz, isto é, para simbolizar a justiça, é já claro em Isaías 5:20, onde os habitantes de Judá são tão perversos moralmente que "ao mal chamam bem, e ao bem, mal; que fazem da escuridade luz, e da luz escuridade". Na instrução ética que as suas epístolas contêm Paulo várias vezes emprega esta metáfora (ver Ef 5:8-14, RSV; Rm 13:11-14; cf. 1 Ts 5:4-8; 1 Co 4:5).

Acha-se este duplo uso do simbolismo de luz e trevas no quarto evangelho, particularmente em quatro passagens. Em três destas a ênfase é indubitavelmente à luz como revelação da verdade. Ver o prólogo do evangelho, especialmente os versículos, 4, 5, e 9,[18] Jo 8:12, passagem relacionada com a cura do cego de nascença (cf. Jo 9:4, 5) e Jo 12:35, 36, 46 (cf. também 11:9, 10). Nesta última passagem, porém, é discernível também um elemento moral. O efeito da luz não é apenas fazer ver aos homens, mas capacitá-los a *andar*. Conduta reta, não apenas visão clara, é o benefício que a luz propicia. Isto nos traz a João 3:19-21, onde a relação entre a luz e a pureza, as trevas e o mal, se faz explícita. Nesta passagem o homem bom, oposto àquele que "pratica o mal", é de fato descrito como aquele que "pratica a verdade". A verdade, como luz, tem na Escritura um conteúdo moral. Os homens devem não somente *conhecer* a verdade, mas *praticá-la*, assim não devem somente *ver* a luz, mas *andar* nela. Assim não é incomum, como aqui, a "verdade" ser contrastada, não com o "erro", mas com a "impiedade" ou "injustiça" (cf. Rm 1:18, RSV e ARA, e 2 Ts 2:12).

---

18. No prólogo distingue-se o Logos de João Batista. João "não era a luz, mas veio para que testificasse da luz" (8). Certo, em 5:33-36 o testemunho que João dá da verdade é descrito em termos de luz, por um tempo; todavia, ele mesmo não era luz, mas uma "*lâmpada* que ardia e alumiava" (v. 35, RSV e ARA).

As implicações morais da luz transparecem também em 1 Jo **2:8-11**. Aqui se faz a afirmação de que "a verdadeira luz já brilha (**8**). Esta luz difunde justiça e, em particular, amor. A pretensão de um homem estar "na luz" (**9**) só pode ser acreditada se estiver andando em amor, pois "aquele que ama a seu irmão, permanece na luz", ao passo que "aquele que... odeia a seu irmão, até agora está nas trevas", e é tão cego que não sabe para onde vai (**10, 11**).

(Fim da Nota Adicional.)

Em **1:6-2:2** três das espúrias pretensões dos falsos mestres são expostas e contraditadas. Cada uma delas é introduzida pela fórmula, *se dissermos* (**6, 8, 10**). C. H. Dodd acha que o escritor está "aludindo do começo ao fim a certas máximas que eram empregadas como senhas pelos mestres heréticos". Quer ele esteja citando realmente os lemas deles quer não, por certo está apresentando alguns dos seus ensinamentos perniciosos, e, tendo-os estabelecido, imediatamente parte para ferrá-los como erros enganosos. Não se deve crer necessariamente na profissão verbal de um homem. Ela deve ser provada em si mesma, em sua relação com a verdade fundamental de que Deus é luz, e em sua frutificação na conduta desse homem. Expressões semelhantes são empregadas em **2:4, 6, 9** (*aquele que diz*) e em **4:20** *(se alguém disser).* Cf. Tg 2:14-18. Este é o tema dominante da epístola. João fornece provas de verificação pelas quais julgar alguém que se professa e se chama cristão. A suprema questão é se o seu ensino e a sua conduta são coerentes entre si e com a proclamação apostólica de que Deus é luz. Esta afirmação continua sendo a prova da verdade e realidade da nossa profissão cristã.

A simetria dos sete versículos é evidente. Primeiro, ele introduz o ensino falso com as palavras, *se dissermos.* Depois, ele o contradiz com um inequívoco, *mentimos,* ou expressão parecida. Finalmente, faz uma afirmação positiva e verdadeira correspondente ao erro que refutou, *se porém nós...*, embora no último dos três exemplos o término seja diferente (cf. **7, 9** com **2:1, 2**).

A frase introdutória, *se dissermos,* é digna de nota porque com ela a identidade do sujeito (nós) mudou sutilmente. Ver a Introdução pág. 34 A relação nós-vós do apóstolo revestido de autoridade com os seus leitores vista em **1:1-5** desvaneceu-se; agora João se identifica humildemente com eles. Naturalmente, não está sugerindo que alguma vez ele próprio disse ou pensou nos erros que está rebatendo. Emprega a primeira pessoa do plural simplesmente porque está enunciando princípios gerais aplicáveis igualmente a todos os homens.

Os três erros de que trata dizem respeito ao fato do pecado em nossa conduta, sua origem em nossa natureza e sua conseqüência em nossas relações com Deus. São os falsos conceitos dos homens que querem comunhão com Deus em termos fáceis. Jamais aprenderam a verdade do casamento indissolúvel da religião e a ética; procuram um divórcio entre elas. Têm uma doutrina inadequada do pecado e sua maldade em relação a Deus que é luz. Assim, em cada um dos exemplos que dá, João encara o fato e o problema do pecado, antes de começar a declarar a solução. Não somente nega a idéia errônea, mas indica o remédio divino, oferecido se tão-somente os homens reconhecerem a sua necessidade dele. Cada vez ele descreve a purificação e o perdão que Deus tornou possíveis mediante a morte de Jesus Cristo Seu Filho (**7, 9** e **2:1, 2**). O Cristianismo é a única religião que, acentuando que Deus é luz, primeiro insiste em que se leve a sério o pecado e depois, oferece uma solução moral satisfatória para o problema do pecado. A maneira de se ter comunhão com um Deus que é luz não é negar o fato ou os efeitos do pecado, mas confessar os nossos pecados e agradecidamente apropriar-nos da provisão de Deus para a nossa purificação.

a) *A negação de que o pecado rompe a nossa comunhão com Deus* **(1:6,7).**

6. A falsa pretensão aqui é a asserção de que temos comunhão com Deus, embora ao mesmo tempo "andamos" (isto é, vivemos habitualmente) *nas trevas* (cf. **2:11;** Is 9:2; Jo 8:12; Rm 2:19). Sobre alguns dos primitivos gnósticos pesava a culpa desse ruidoso antinomismo. Pensavam no corpo como simples envoltório cobrindo o espírito humano e sustentavam que o espírito do homem era inviolável: não podia ser contaminado pelos feitos do corpo. Outros, segundo Irineu, ensinavam que, se um homem se tivesse tornado verdadeiramente "espiritual", teria progredido além da possibilidade de qualquer mancha. Vós poderíeis, diziam eles, *ser* justos sem necessariamente *praticar* a justiça (cf. **3:7**, onde João nega isso), e, conseqüentemente, a comunhão espiritual com Deus era independente da moralidade física. Ainda hoje, conquanto as noções gnósticas estejam foram de moda, não é incomum pessoas, que não vêem necessidade de primeiro ir à cruz de Cristo para purificação e perdão, nem de, depois, levar uma vida coerentemente santa, pretenderem comunhão com Deus. Temos razão de suspeitar dos que alegam mística intimidade com Deus e, entretanto, "andam nas trevas" (literalmente, como na RV do erro e do pecado, não dando

nenhuma atenção à auto-revelação de um Deus totalmente santo. Visto que Deus é luz, tais pretensões são ridículas. Religião sem moralidade é ilusão. O pecado é sempre uma barreira para a comunhão com Deus (cf. Sl 5:4; 66:18; Is 59:1, 2), pois, "que comunhão (pode haver) da luz com as trevas?" (2 Co 6:14).

Se fizermos tal alegação, *mentimos*, deliberadamente, com conhecimento de causa, patentemente, *e não praticamos a verdade*. Isto é, não somente contradizemos a verdade com as nossas palavras, mas a negamos com as nossas vidas incoerentes. Não "vivemos de acordo com a verdade" (RSV). "Nossas palavras e nossas vidas são uma mentira" (NEB).

7. Refutado o erro, João agora afirma uma verdade complementar. Mostrou a conseqüência de andar nas trevas; agora descreve o que acontecerá *se... andarmos na luz*. Qualquer interpretação desta frase deve ser coerente com o sentido simbólico da luz e com a frase subseqüente, *como ele está na luz*. Deus *está* eterna e necessariamente na luz porque Ele mesmo *é* luz; os homens são chamados para andar na luz. Deus está na luz porque Ele é sempre fiel a Si próprio e Sua atividade é coerente com a Sua natureza. "De maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo" (2 Tm 2:13). Devemos andar na luz da Sua santa revelação de Si, e na Sua presença, sem dolo ou desonestidade em nossa mente ou pecado tolerado em nossa conduta. "Andar na luz" descreve "sinceridade absoluta... ser, por assim dizer, de um só caráter, não ter nada para esconder, e não fazer tentativa nenhuma para esconder nada."[19] São-nos dados dois resultados disto. Primeiro, *mantemos comunhão uns com os outros*. Visto que no versículo **6** João declarou que andar nas trevas impede a comunhão com Deus, esperar-se-ia que no versículo **7** ele expressasse a verdade oposta de que, se andamos na luz, gozamos comunhão com Deus. Sem dúvida isto é verdade, mas, caracteristicamente, ele se move um passo adiante e afirma que andar na luz leva àquela comunhão uns com os outros que, como ele já disse no versículo **3**, funda-se em nossa comunhão com o Pai e o Filho.

O segundo resultado de andar na luz é que *o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado*. O verbo sugere que Deus faz mais que perdoar: Ele apaga a mancha do pecado. E o tempo presente mostra que é um processo continuado. Mas, que pecado necessita ser

---

* Note-se, porém, a tremenda influência do gnosticismo sobre um C. G. Jung, por exemplo, em *Memórias, Sonhos, Reflexões* (compilação e prefácio de Aniela Jaffé, tradução de Dora Ferreira da Silva), Editora Nova Fronteira, Rio. Nota do Tradutor.

19. Stephen Neill, *Christian Holiness*, pág. 35.

lavado se andamos na luz? Alford, ciente desta dificuldade, insiste em que aqui e no versículo **9**, limpar ou purificar indica "santificação distinta da justificação". Ebrard também acha que é esta a interpretação, "conclusivamente decidida pelo versículo nove". Mas não seria usual atribuir este benefício ao *sangue de Jesus.* Law, para quem "luz" significa revelação antes que santidade, nada vê de incoerente quanto à presença de pecados naqueles que andam na luz. Ele vai adiante e escreve: "andar na luz é, antes de tudo, confessar pecado; andar nas trevas, ignorar ou negar pecado". Mas se "luz" significa santidade, como também revelação, andar nela é viver não somente com sinceridade, mas, pelo menos em algum grau, com pureza também. Assim, a referência aqui deve ser à purificação, não de pecados deliberados, mas, ou de "todo pecado" (NEB, ARA), incluindo os pecados cometidos inconscientemente, ou, como o pode sugerir o uso do singular, "pecado", da contaminação da nossa natureza decaída. O que é claro é que, se andamos na luz, Deus fez provisão para limpar-nos de todo e qualquer pecado que, doutra forma, macularia a nossa comunhão com Ele e uns com os outros. Esta provisão é *o sangue de Jesus,* Seu Filho, quer dizer, a virtude da Sua morte por nossos pecados.[20] Esta é a única referência explícita, na epístola, ao poder salvador da morte de Jesus Cristo, embora esteja implícita quando se escreve que o Filho veio "como Salvador do mundo" (**4:14**), "como propiciação pelos nossos pecados" (**4:10**; cf. **2:2,** onde ver nota) e "para vivermos por meio dele" (**4:9**). Deve-se a eficácia desta morte por nossos pecados à Pessoa única daquele que morreu. Ele era homem (*Jesus;* "Cristo", AV, ARC, deve ser omitido, como na RV, RSV e na ARA), e Deus (*seu Filho*). A condição para receber a purificação pelo sangue de Cristo, e para usufruir comunhão uns com os outros, é andar na luz, ser sincero, aberto, honesto, transparente.

---

20. O bispo Westcott argumenta numa Nota Adicional que, "pelo derramamento do Sangue a vida que nele estava não foi destruída, embora separada do organismo que antes animara". Assim, "a participação no Sangue de Cristo é participação em Sua vida... a simples idéia da morte de Cristo, como separada da Sua Vida, enquadra-se totalmente no cenário dos escritos de João". Com isto Brooke concorda, descrevendo o sangue de Cristo como "o poder da vida de Cristo... liberado pela morte para mais amplo serviço do que era possível sob as limitações de uma vida humana na Palestina numa data definida". Mas esta opinião foi desafiada seriamente por A. M. Stibbs em *The Meaning of the Word "Blood" in Scripture* (O Sentido da Palavra "Sangue" na Escritura), Tyndale Press, 1948, onde ele mostra claramente que "sangue" na Bíblia (por ex., em Lv 17:11) significa, não meramente "vida", mas "vida terminada violentamente; é um sinal de vida dada ou tirada na morte" (pág. 33).

b. *A negação de que existe pecado em nossa natureza* **(1:8,9).**

8. A segunda pretensão dos hereges era um estágio pior do que o primeiro, a saber, a de não ter pecado, de "ser sem pecado" (NEB). A primeira alegação herética ao menos parecia conceder a existência de pecado, embora negando que ele tivesse o efeito de afastar de Deus o pecador. Agora o próprio fato do pecado é negado. Estes homens não podem beneficiar-se com os efeitos purificadores do sangue de Jesus porque dizem: *não temos pecado.* "Pecado" está de novo no singular e se refere ao princípio do pecado ou egocentrismo herdado. Os hereges estão dizendo agora que, seja qual for a sua conduta externa, não há pecado inerente à sua natureza.[21] Talvez eles afirmassem que nos iluminados pela *gnōsis* a natureza pecaminosa foi erradicada, e pretendessem uma espécie de perfeição sem pecado, pretendida por alguns hoje. Alternativamente, João se refere à sutiliza gnóstica de que o pecado era uma questão ligada à carne e não tocava ou não manchava o espírito. Fosse qual fosse a sua pretensão exata, João a repudia. Dizer que não temos pecado significa que *a nós mesmos nos enganamos,* isto é, somos auto-enganados e não mentirosos deliberados, *e a verdade não está em nós.* Não somente falhamos na prática da verdade (v. **6**); estamos vazios dela. Pois se ela habitasse em nós, inevitavelmente estaríamos conscientes da nossa pecaminosidade. A afirmação de João é igualmente aplicável hoje aos que negam o fato ou a culpa do pecado procurando interpretá-lo apenas em termos de causas fisiológicas, psicológicas ou sociais.

9. A atitude cristã própria para com o pecado não é negá-lo, mas admiti-lo e receber o perdão que Deus tornou possível e nos promete. *Se confessarmos os nossos pecados,* reconhecendo perante Deus que somos pecadores, não só por natureza *(pecado)* mas também pela prática *(nossos pecados),* Deus nos perdoará os nossos *pecados,* e também nos purificará *de toda injustiça (ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça).* Na primeira frase pecado é um débito que Ele quita, e na segunda uma mancha que Ele remove. Em ambas disse Ele que *é fiel e justo.* A primeira palavra pode significar que Ele é fiel à Sua natureza e caráter (cf. 2 Tm 2:13). Mas, na Escritura, a fidelidade de Deus é constantemente associada às Suas

21. Outros comentadores argumentam que, na literatura joanina, "ter pecado" significa "ter culpa" ou "ser culpado". É traduzido assim pela RSV em Jo 9:41 (cf. Jo 15:22,24; 19:11), e Moffatt traduz I Jo **1:8,** "Se dissermos, 'nós não somos culpados'...". Law insiste em que no quarto evangelho a frase "indica especificamente a culpabilidade do agente". Neste caso, a negação aqui não seria tanto do pecado propriamente dito como da responsabilidade por ele.

promessas pactuais (exs. Sl 89; Hb 10:23). Ele é fiel à Sua Palavra e fiel à Sua aliança. Desde que a nova aliança inclui a garantia, "Perdoarei a iniqüidade deles, e não me lembrarei mais do seu pecado" (Jr 31:34, RSV), não é difícil ver que se diz que Deus é "fiel" ao perdoar os nossos pecados. Mas, como pode Ele ser também descrito como *justo para nos perdoar os pecados?* Alguns comentadores relacionam a justiça de Deus com a Sua fidelidade e sugerem que é pelo fato de ser fiel às Suas promessas que Deus é justo para perdoar. Mesmo assim, é um adjetivo estranho para empregar-se. Em nossas mentes, justiça associa-se a punição, não a perdão. Se Deus visita no pecador o seu pecado e "não inocenta o culpado" (Êx 34:7), como pode Ele perdoar pecados? Este é o dilema divino. O Juiz de toda a terra não pode remitir o pecado levianamente. A cruz é, de fato, absolutamente a única base moral sobre a qual Ele pode perdoar o pecado, pois ali o sangue de Jesus Seu Filho foi derramado para que Ele pudesse ser "a propiciação" por nossos pecados **(2:2).** Cf. Romanos 3:25, outra passagem em que a justiça de Deus é relacionada com a propiciação de Cristo. Assim podemos dizer que, ao perdoar os nossos pecados e purificar-nos deles, Deus manifesta lealdade à sua aliança — Sua fidelidade por causa da palavra que a iniciou e Sua justiça por causa do efeito que a ratificou. Mas simplesmente, Ele é *fiel* para perdoar porque prometeu fazê-lo, e *justo* porque Seu Filho morreu por nossos pecados.[22]

Este perdão e esta purificação, fluindo da fidelidade e justiça de Deus, têm como condição a confissão. Há muitas exortações na Escritura acerca do perigo de ocultarmos os nossos pecados, e muitas promessas de bênção se os confessamos. Além disso, o que se requer não é uma confissão geral do pecado, mas uma confissão particular de *pecados,* quando deliberadamente os trazemos à mente, confessamos e abandonamos (Sl 32:1-5; Pv 28:13).

---

22. Alguns comentadores interpretam diferentemente a relação entre a fidelidade e a justiça, ou retidão, de Deus, chamando a atenção para o fato de que, no Velho Testamento, muitas vezes a justiça de Deus é, não um atributo, mas uma atividade equivalente a "salvação" (ex., Is 51:5). Assim, C. H. Dodd escreve: "Para 'João', como para Paulo... a misericórdia ou perdão de Deus é uma função da Sua justiça. ... se confessamos os nossos pecados, ... Deus perdoa, ... porque nenhum outro curso de ação seria coerente com a vontade perfeitamente boa pela qual o universo todo foi criado e é sustentado". Mas a justiça de Deus *(dikaiosunē)* é também exposta contra o pecado, e a "vontade perfeitamente boa" de Deus não exclui a Sua "ira" ou antagonismo ao pecado e a conseqüente necessidade de "propiciação". Ver nota sobre **2:2.**

c. *A negação de que o pecado se mostra em nossa conduta* **(1:10-2:2).**

10. A terceira pretensão herética é indicada pelas palavras, *se dissermos que não temos cometido pecado.* Podemos conceder em teoria que o pecado romperia a nossa comunhão com Deus se pecássemos, e que o pecado existe em nossa natureza como uma disposição inata, e, contudo, negar que pecamos na prática e que assim nos colocamos fora da comunhão com Deus. Das três negações, esta é a mais ruidosa. Os hereges sustentavam que a sua iluminação superior os tornava incapazes de pecar. Mas João é claro sobre o irrompimento do pecado em nossa conduta, como o é acerca da sua origem em nossa natureza e de suas conseqüências impedindo a nossa comunhão com Deus. Dizer que não cometemos pecado não é apenas uma deliberada mentira **(6),** ou ser iludido **(8),** mas realmente acusar a Deus de mentir, fazê-lo *mentiroso* e revelar claramente que *a sua palavra não está em nós,* porque a Sua Palavra declara muitas vezes que o pecado é universal (exs., 1 Rs 8:46; Sl 14:3; Ec 7:20; Is 53:6; 64:6), e a palavra do Evangelho, que é evangelho de salvação, claramente presume a pecaminosidade do homem.

2:1. A construção simétrica deste parágrafo muda agora, para não pensarmos que a franca admissão e o pleno perdão dos nossos pecados **(1:9,10)** não nos deixem pensar neles levianamente. Ao contrário, o propósito do autor é "impedir o pecado, não desculpá-lo" (Brooke). Daí, em vez de acrescentar "se", como nas duas ocasiões anteriores, João começa uma nova sentença a fim de ampliar o tema do pecado no cristão. Primeiro o faz negativamente *(para que não pequeis)* e depois positivamente *(Se, todavia, alguém pecar).* É importante manter estas duas afirmações em equilíbrio. E possível ser demasiado indulgente e demasiado severo para com o pecado. Indulgência demasiado grande seria quase encorajar o pecado no cristão salientando a provisão de Deus para o pecador. Uma severidade exagerada, por outro lado, seria, ou negar a possibilidade de um cristão pecar, ou recusar-lhe perdão e restauração, se ele cai. Ambas as posições extremas são contestadas por João.

A frase, *Filhinhos meus,* sugere tanto a idade avançada do autor como o terno e afetuoso relacionamento que havia entre ele e seus leitores. Estes são simplesmente *paidia,* "filhos" (RSV), em **2:13,18,** ou *teknia,* "filhinhos", em **2:12,28; 3:7,18; 4:4; 5:21,** mas somente aqui ele acrescenta o adjetivo possessivo. As duas palavras ocorrem no evangelho nos lábios de Jesus, *teknia* em 13:33 e *paidia* em 21:5. O propósito da sua epístola, diz ele, é guardá-los do pecar. Suas referências ao sangue purificador de Jesus **(1:7)** e ao perdão de Deus **(9)** não visam a

dar-lhes uma noção superficial da gravidade do pecado. Longe disso. "Horror, ódio, temor, repúdio do pecado impregnam a epístola toda" (Law). Ele espera que eles sejam preservados do mau ensino dos hereges e que não caiam em pecado. Talvez o cristão nunca escape da ordem de Jesus, "não peques mais" (Jo 5:14; 8:11). Mas, por outro lado, ele acrescenta que, *se... alguém pecar,* Deus em Sua graça fez provisão para a sua restauração. A cláusula é significativa. Claramente indica a convicção do autor, de que atos de pecado (o aoristo *hamartē* implica nisto), em oposição ao hábito pecaminoso contínuo, são possíveis no cristão, o que alguns acham que é negado em **3:9** e **5:18.** "A idéia é do ato único *(hamartē)* ao qual o crente pode ser levado contra o verdadeiro teor da sua vida, em contraste com o estado habitual (*hamartanei,* **3:6,8,9; 5:18**)" (Westcott).

A provisão que Deus fez para o cristão que peca desvenda-se agora. Está naquele que é descrito primeiro como *Advogado junto ao Pai,* segundo como *Jesus Cristo, o justo,* e terceiro (no v. **2**) como *a propiciação pelos nossos pecados.*

Na forma, a palavra *advogado,* em suas equivalentes latina e grega *(advocatus* e *paraklētos),* é passiva, não ativa. Significa, literalmente, não "consolador", mas, "chamado ao lado de", e descreve alguém convocado para assistência a outrem. Era particularmente empregada nos tribunais de justiça para designar um advogado, cuja responsabilidade é, como consultor de defesa, defender a causa da pessoa em julgamento. Embora o verbo *parakalein,* encorajar, exortar ou consolar, seja usado com muita freqüência no Novo Testamento, o substantivo *paraklētos* só ocorre na literatura joanina. Na verdade, fora este versículo, o seu emprego se restringe aos discursos do cenáculo no quarto evangelho, onde Jesus fez dele um título do Espírito Santo (Jo 14:16,26; 15:26; 16:7). Uma comparação dos dois empregos é instrutiva. Se temos um advogado no céu, Cristo tem um advogado na terra. O Espírito Santo é o Paráclito de Cristo, como o Senhor Jesus é o nosso. Mas, enquanto que o Espírito Santo pleiteia a causa de Cristo perante um mundo hostil, Cristo pleiteia a nossa causa contra o nosso "acusador" (Ap 12:10) e *junto ao Pai,* que ama e perdoa Seus filhos. Ele agora não deve ser considerado como nosso Juiz. A pessoa que crê em Cristo já "tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida" (Jo 5:24, RSV, ARA; cf 1 Jo **3:14; 512** e Tm 8:1,33,34). Uma vez justificado o pecador por Deus seu Juiz, entrou na família de Deus e passou a relacionar-se com Deus como seu Pai. Se pecar, não precisará doutra justificação do Juiz divino. É filho de Deus; precisa do perdão do Pai. Isto lhe é assegurado pela advocacia de *Jesus Cristo, o justo,* expressão composta que indica a Sua natureza humana *(Jesus),* o Seu

ofício messiânico *(Cristo)* e o Seu caráter justo. Na figura de um Advogado justo que está diante do Pai a nosso favor, "o caso não é o do amor pleiteando com a justiça". Antes, o oposto: "A justiça pleiteia com o amor por nossa libertação!" (Findlay).

Esta referência a Cristo como *justo,* como a descrição de Deus em **1:9** como "justo" (o adjetivo é *dikaios* em ambos os casos), é inesperada. Contudo, é possível exagerar a semelhança entre os dois versículos. A justiça, a pureza e a impecabilidade do caráter de Cristo são mencionadas várias vezes, direta ou indiretamente, nesta epístola **(2:6,29; 3:3,5,7).** É mais que evidente que somente por meio de um Salvador *justo* poderíamos ser purificados "de toda injustiça" **(1:9).** Cf. 2 Co 5:21 e 1 Pe 3:18. Quanto à relação entre a intercessão de Cristo e a Sua santidade, ver Hebreus 7:25.26. Há muitas semelhanças entre o ensino desta epístola e o da epístola aos Hebreus sobre os temas da propiciação e da intercessão. Em ambos os livros as doutrinas estão estreitamente ligadas, apesar de que em Hebreus, Cristo intercede como Sacerdote, nesta epístola como Paráclito.

2. João agora começa a descrever o nosso advogado justo como *a propiciação pelos nossos pecados,* visto que somente isto O qualifica para a posição. "Nosso Advogado não defende que nós somos inocentes, nem aduz circunstâncias atenuantes. Reconhece a nossa culpa e apresenta a Sua obra vicária como a base da nossa absolvição" (Smith). "A intercessão de Cristo é a continuada aplicação da Sua morte à nossa salvação" (Calvino). Nos escritos pagãos este substantivo *propiciação (hilasmos)* e o seu verbo cognato *(hilaskesthai)* eram comumente empregados com referência ao apaziguamento de uma divindade irada mediante ofertas. Tão baixo e corrupto era este conceito pagão, que muitos eruditos modernos têm rejeitado inteiramente a noção de uma *propiciação* cristã. É incompatível, dizem eles, com a revelação de Deus mediante Jesus Cristo. Argumentam que a barreira para a comunhão com Deus não está nele, mas em nós e em nosso pecado, e que a "propiciação" remove a barreira tratando do nosso pecado. Assinalam, em apoio à sua opinião, que o verbo *hilaskesthai* é muito raramente usado no Velho Testamento com Deus como seu objeto (somente Zc 7:2; 8:22; Ml 1:9), e nunca no Novo Testamento. Não é Deus que é o objeto da *propiciação,* mas o pecado e corrupção dos homens é que deste modo é "coberto" (o provável sentido radical da palavra hebraica *kipper,* traduzida por *hilaskesthai* na LXX), "neutralizado" (Westcott), até mesmo "esterilizado" (Dodd). Por esta razão pretendem traduzir a palavra por "expiação" (RSV), e presumem que o que se visa não é aplacar a ira de Deus, mas anular a culpa do pecado. Assim, "Ele

próprio é o remédio para (curar) a contaminação dos nossos pecados" (NEB). Mas este é um repúdio demasiado sumário da idéia de *propiciação.* É verdade que a frase neotestamentária é que Cristo é *a propiciação pelos nossos pecados* e que em parte alguma se diz explicitamente que Deus é propiciado. Mas isto não estabelece a questão, pois há outras palavras e frases bíblicas que indicam que, em alguns sentidos, Deus precisa, sim, ser propiciado. Sua "ira" permanece sobre todo pecado e de algum modo tem que ser afastada ou aplacada, se é que o pecador há de ser perdoado.

A noção da propiciação de Deus pela morte de Seu Filho não é nada incoerente com a revelação que nos foi dada do Seu caráter em Seu Filho e em Sua Palavra, se for compreendida acertadamente. Ela deve ser salvaguardada, e deve ser distinguida dos conceitos pagãos em duas particularidades. Primeira, a ira de Deus não é arbitrária ou caprichosa. Não tem semelhança com as paixões imprevisíveis e com o espírito vingativo e pessoal das divindades pagãs. Em vez disso, ela é Seu determinado, controlado e santo antagonismo a todo mal. Segunda, o meio pelo qual Sua ira é afastada não é um suborno, quer nosso, quer de uma terceira parte. Ao contrário, na propiciação a iniciativa é inteiramente de Deus. Na LXX muitas vezes Ele próprio é o sujeito do verbo "propiciar" — uso desconhecido nos escritos pagãos. Semelhantemente, nesta epístola, toda a iniciativa é atribuída a Deus. "A ação da qual Deus é, em algum sentido, o objeto, tem Deus mesmo como sua origem" (Law). Esta origem é Seu amor, o espontâneo e não causado amor do Pai e do Filho juntamente. Não devemos imaginar, nem que o Pai enviou Seu Filho para fazer alguma coisa que o Filho estava relutante em fazer, nem que o Filho era uma terceira parte intervindo entre o pecador e um Deus relutante. Estas duas idéias são excluídas pelo ensino desta epístola. O que se atribui ao Pai e ao Filho não é relutância, mas amor. "Nisto consiste o amor, não em que nó tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou, e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados" **(4:10, AV. ARA).** "Nisto conhecemos o amor, em que Cristo deu a sua vida por nós" **(3:16.** RSV, ARA).[23]

Tendo distinguido entre os conceitos pagãos e o cristão de propiciação nestes dois aspectos importantes, devemos indagar agora: o que era ou é a propiciação? A resposta de João é que é "Jesus Cristo, o justo" mesmo **(2:2),** o Filho do Pai, enviado **(4:10).** Nos dois versículos Ele é

23. Ver a Nota Adicional, pág. 73, para mais ampla discussão das questões lingüísticas e teológicas envolvidas na palavra *propiciação.*

descrito, não como o "propiciador", mas como a "propiciação". Isto é significativo porque salienta "a idéia de que Ele próprio é a oferta propiciatória. ... Um propiciador poderia fazer uso de um meio de propiciação fora dele. Mas Cristo é a nossa propiciação..." (Westcott), o que se deduz do proeminente *ele (autos).* Mas em que sentido ele é *a propiciação pelos nossos pecados*? Não nos é dada nenhuma resposta direta neste versículo, mas se João escreve sobre "propiciação" aqui e em **4:10,** e sobre perdão em **1:9,** é porque afirmou em **1:7** que o que purifica de suas máculas culposas os pecadores é o sangue de Jesus, o Filho de Deus, isto é, a entrega de Sua vida numa morte violenta. "Nestas passagens temos uma concatenação de idéias — propiciação, sangue, purificação, perdão — derivadas diretamente do sistema sacrificial do Velho Testamento, expressas, na verdade, em termos técnicos levíticos" (Law; cf. Lv 16:30; Hb 9:22 e notas sobre **1:7).**

Além disso, Cristo ainda *é* a propiciação, não porque em algum sentido Ele continua a oferecer o Seu sacrifício, mas porque o Seu sacrifício único, uma vez oferecido, tem virtude eterna que é eficaz hoje nos que crêem. E a propiciação pelos nossos pecados não é *somente pelos nossos próprios, mas ainda pelos do mundo inteiro.* Isto não deve ser forçado a significar que todos os pecados são automaticamente perdoados por meio da propiciação de Cristo, mas, sim, que um perdão universal é oferecido por (os pecados de) todo o mundo e é desfrutado pelos que o aceitam; cf. **4:9,14** e Jo 1:29; 3:16; 5:24. "Para homem nenhum do mundo todo existe qualquer meio de reconciliar-se que não o da propiciação de Cristo" (Ebrard).

Assim, a provisão do Pai para o cristão que peca está em Seu Filho, que possui tríplice qualificação: Seu caráter justo, Sua morte propiciatória e Sua advocacia celestial. Cada uma depende das outras. Ele não poderia ser nosso Advogado no céu hoje, se não tivesse morrido para ser a propiciação pelos nossos pecados; e a Sua propiciação não teria sido eficaz, se em Sua vida e caráter não tivesse sido Jesus Cristo, o justo.

Nota Adicional: O conceito bíblico de propiciação (2:2).

As duas únicas ocorrências no Novo Testamento do substantivo *hilasmos,* "propiciação", estão nesta epístola **(2:2** e **4:10).** O verbo *hilaskesthai* ocorre duas vezes também (Lc 18:13; Hb 2:17), enquanto que *hilastērion* acha-se em Hebreus 9:5, referindo-se a "assento da misericórdia" (RA, "propiciatório"), e em Romanos 3:25, ou no mesmo sentido ou, mais provavelmente, significando "um meio de propiciação" (RA, "propiciação").

A tradução de *hilasmos* por "propiciação" (AV e ARA) vem da Vulgata, mas é considerada por muitos escritores modernos como "infeliz" (Dodd). Assim a RSV prefere "expiação" e a NEB a bem desajeitada paráfrase, "o remédio para a contaminação de ". A principal objeção contemporânea à terminologia de "propiciação" é teológica. O que se diz dela é que projeta noções de uma divindade irritável e caprichosa que precisa ser apaziguada com subornos. Essas idéias são corretamente repudiadas como pagãs e incoerentes com a revelação de Deus em Jesus Cristo. Patentemente não querendo conceder que pode haver um conceito bíblico e cristão de propiciação completamente diversos das cruas noções pagãs, alguns eruditos se põem a sustentar a sua rejeição teológica da propiciação com argumentos lingüísticos.

É bem verdade, dizem eles, que no grego pagão, de Homero em diante, o verbo *hilaskesthai* significava fazer uma pessoa propícia a alguém, propiciar ou pacificar uma pessoa ofendida, e especialmente aplacar os deuses zangados por meio de dádivas ou sacrifícios. Isto é incontrovertível. Mas, prossegue o argumento, o grego secular tinha um emprego secundário, mais raro, do mesmo verbo, com o sentido de, "realizar um ato pelo qual a corrupção (ritual ou moral) é removida; "expiar" (Dodd). Nestes casos o objeto não é pessoal (Deus) mas impessoal (a corrupção do pecado). Era de fato crença universal do mundo antigo que certos rituais agiam como "poderoso desinfetante" *(ibid).* Ademais, afirma-se, este segundo sentido, expiatório, do verbo acha-se no Velho Testamento grego. É verdade que em três ocasiões Deus é o objeto de *exilaskesthai* (Zc 7:2; 8:22; Ml 1:9), onde a RSV traduz o hebraico por, "suplicai o favor de Deus" (assim na ARA e na ARC); (cf. Gn 32:20 sobre Jacó e Esaú), mas em nenhum outro lugar. O uso mais comum do verbo é com um objeto impessoal, traduzindo o hebraico *kipper,* "cobrir", e assim, "fazer expiação"ou "expiar". Na verdade, longe de ser o objeto do verbo na LXX, Deus é muitas vezes seu sujeito, uso desconhecido no grego pagão. Semelhantemente, na LXX dos Salmos 65:3; 78:38 e 79:9 Deus é o sujeito do verbo não composto, *hilaskesthai,* embora o seu objeto seja, os pecados ou a impiedade dos homens (no acusativo no primeiro caso, e no dativo nos outros dois). Nestes versículos a tradução da AV é "perdoar" ou "expurgar", de modo que C.H. Dodd pode escrever, "o sentido é virtualmente indistinguível de "perdoar"; a mancha do pecado só pode ser removida em última instância, pelo perdão divino". Portanto, em 1 João **2:2,** dizer que Jesus é "a propiciação pelos nossos pecados" é simplesmente outro modo de dizer que por meio de Cristo Deus nos "purifica", como já se afirmou em **1:7,9** (cf. Lv 4:20; 12:7). Completamos assim um círculo. A noção dada por *hilasmos* e seus cognatos, dizem-nos, não é de uma

ação pela qual Deus é propiciado, mas pela qual o homem é purificado e seu pecado "neutralizado" (Westcott, Dodd). A idéia é, "não a de apaziguar alguém que está irado ... contra o ofensor; mas a de alterar o caráter daquilo que de fora ocasiona uma necessária alienação, e interpõe um inevitável obstáculo à comunhão" (Westcott). O *hilasmos* modifica o homem, não a Deus; anula o seu pecado e assim remove a barreira à comunhão com Deus.

O Dr. Leon Morris submeteu a uma análise crítica e rigorosa os argumentos lingüísticos com os quais esta reconstrução é sustentada[24]

Ele mostra que as duas únicas passagens do grego secular possíveis em que se diz que *exilaskesthai* significa "expiar" podem perfeitamente ser traduzidas num sentido propiciatório; que as onze ocorrências de *hilaskesthai* na LXX, que estão todas na voz média ou na passiva, com Deus como sujeito, devem ou podem comunicar o sentido de "propiciar" ou "ser propício a"; que o verbo composto *exilaskesthai* (mais comum na LXX, mas inexistente no Novo testamento) traduz o hebraico *kipper* oitenta e três vezes, e que o último, de seu contexto, normalmente significa, ou "afastar castigo, especialmente a ira divina, pelo pagamento de um *kopher*, um resgate", ou em seu uso cúltico, "realizar reconciliação entre Deus e o homem" mediante sacrifício; e que, contrariamente ao que muitas vezes se afirmou, este verbo composto, *exilaskesthai*, "nunca é seguido de um acusativo de pecado nas Escrituras canônicas do Velho Testamento", mas muito comumente (cinqüenta e oito vezes) *de peri* com um genitivo de pessoa, significando, "fazer propiciação concernente a uma pessoa". A conclusão do Dr. Morris, deste estudo lingüístico, brevemente resumido aqui, é que, "seria impossível a alguém no primeiro século usar um elemento do grupo *hilaskomai* sem transmitir a seus leitores alguma idéia de propiciação".

Volvendo da lingüística para a teologia, e em particular para os dois versículos joaninos em que ocorre o substantivo *hilasmos* **(2:2** e **4:10)**, podem-se notar três pontos. O primeiro diz respeito à *necessidade da propriciação.* Isto o indicam as palavras, "a propriação pelos nossos pecados", comuns a ambos os versículos. Se o que João tinha em mente era na realidade uma expiação, cujo objeto eram os nossos pecados, a construção seguramente teria sido um genitivo simples, "a expiação dos nossos pecados". Em vez disso, ele emprega a preposição *peri.* A necessidade de *hilasmos* se vê, não em "nossos pecados" por eles próprios, mas "com referência aos nossos pecados", a saber, na hosti-

24. *The Apostolic Preaching of the Cross* (Tyndale Press, 1955), págs. 125-185.

lidade incondicional de Deus para com eles. O pagão estava errado, vendo a necessidade de propiciação no caráter irritadiço de seu deus, arbitrário e sem causa ética. Alguns comentadores modernos, em sua apropriada reação contra esta inversão, estão igualmente errados, vendo-a somente no pecado e sua corrupção. Cristo "tornou possível a remoção do pecado que mantém os homens afastados de Deus", escreve Brooke. Mas que é esta "remoção" do pecado que não leva em conta o juízo divino sobre o pecado? A necessidade de propiciação não se constitui nem da ira de Deus, isoladamente, nem do pecado do homem, isoladamente, mas de ambos juntos. O pecado é "transgressão da lei" **(3:4),** uma desafiadora desatenção à lei de Deus que merece o julgamento de Deus. É o juízo divino sobre a rebelião humana que forma a barreira para a comunhão com Deus; e não pode haver nenhuma expiação do pecado do homem sem uma propiciação da ira de Deus. O santo antagonismo de Deus para com o pecado, de algum modo tem que ser levado a afastar-se, se é que o pecado há de ser perdoado e o pecador restaurado. Estes conceitos não são alheios a João, o apóstolo do amor. Embora não mencione a ira de Deus nestas epístolas, o faz no evangelho, onde ele escreve que "permanece a ira de Deus" sobre o incrédulo desobediente (Jo 3:36). E na primeira epístola o conceito está implícito. A condição do descrente é "morte", que é o resultado do pecado **(3:14; 5:16);** e a "vida", que é comunhão com Deus, só se pode alcançar em Cristo, que veio obtê-la para nós **(4:9; 5:11,12).** Além disso, o fato de que Jesus Cristo, o justo, é o nosso Advogado no céu, implica na necessidade de Sua advocacia. É com base em Sua propiciação que a Sua advocacia é eficaz.

Segundo, os dois versículos indicam que *a natureza da propiciação* é Jesus Cristo mesmo. Deus "enviou o seu filho como propiciação pelos nossos pecados" **(4:10). "Ele** *(autos)* é a propiciação..." **(2:2).** Em nenhum dos dois versículos se faz menção direta de Sua morte, mas João já escreveu que o que purifica do pecado é o sangue do Filho de Deus **(1:7),** isto é, a virtude de Sua morte sacrificial. Ele sofreu a morte que era a recompensa justa dos nosso pecados. E a eficácia de Sua morte permanece, de sorte que hoje Ele é a propiciação. "O que se diz que Cristo é a 'propiciação', e não simplesmente o 'propiciador' (como é chamado o 'Salvador', **4:14),** a fim de salientar a idéia de que Ele próprio é a oferta propiciatória, bem como o sacerdote (cf. Rm 3:25)" (Westcott).

Terceiro, *a origem da propiciação* é ensinada claramente em **4:10,** a saber, o amor de Deus. Foi assim nos dias do Velho Testamento, dado que as oferendas propiciatórias foram divinamente instituídas e prescritas como o meio pelo qual o pecador podia ser perdoado. "A vida da

carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas..." (Lv 17:11). Os sacrifícios não foram um arranjo humano; mas um dom divino. Assim com o sacrifício de Cristo. Deus deu o Seu Filho para morrer pelos pecadores. Este dom não foi somente resultado do amor de Deus (Jo 3:16), nem somente prova e penhor dele (Rm 5:8; 8:32), mas a própria essência desse amor: "Nisto consiste o amor... em que ele nos amou, e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados" (1 Jo **4:10)**. Portanto, não pode haver a questão de homens apaziguando com suas ofertas uma divindade irritada. A propiciação cristã é completamente diferente, não só no caráter da ira divina, mas no meio pelo qual é propiciada. É um apaziguamento da ira de Deus pelo amor de Deus, mediante a dávida de Deus. A iniciativa não é tomada pelo homem, nem mesmo por Cristo, mas por Deus, em puro e merecido amor. Sua ira não é desviada por alguma dádiva externa, mas pela dádiva de Si mesmo para sofrer a morte dos pecadores. Este é o meio que Ele próprio engendrou pelo qual afastar a Sua ira (cf. Sl 78:38; 85:2,3; 103:8-10; Mq 7.18, 19).

III. PRIMEIRA APLICAÇÃO DAS PROVAS (2:3-27).

Até aqui João deu uma introdução geral ao seu tema da coerência cristã. Esteve definindo a natureza da proclamação apostólica a respeito da palavra da vida em Cristo. Esta se centraliza primeiro na manifestação histórica do Eterno, e segundo no fato de que Deus é luz. Estas duas verdades são fundamentais e devem dominar e condicionar as nossas vidas, se nos chamamos cristãos. Na verdade, toda profissão cristã pode ser julgada em relação a estas verdades. Não se pode passar por alto nenhum pensamento ou ato que seja incoerente, ou com a natureza de Deus como luz, puro e que se dá, ou com a Sua auto-revelação histórica e palpável em Cristo.

Esta apresentação geral da relação essencial da vida do homem com a verdade de Deus é agora particularizada em três provas — moral (a prova da obediência), social (a prova do amor) e doutrinária (a prova da fé em Cristo). O restante da epístola contém três sucessivas e elaboradas exposições e aplicações dessas provas.

a. Obediência, ou a prova moral (2:3-6).

Na seção anterior o autor registrou três falsas alegações dos hereges, cada qual introduzida pela frase, "se dissermos que" (mantemos, não temos); agora expressa duas corretas e positivas certezas que o

cristão pode ter, introduzidas pela fórmula, *en touō ginōskomen hoti* (sabemos que... por isto **(3)**, e *nisto sabemos que* **(5)**). Cada uma destas afirmações na primeira pessoa do plural, *sabemos,* é seguida de uma aplicação na terceira pessoa do singular, *'aquele que... guarda, aquele que diz* **(4** e **6)**, a primeira ilustrando uma alegação espúria e a segunda a obrigação que, só ela, pode provar que uma alegação é verdadeira.

3. *Ora, sabemos... por isto,* é frase característica da epístola. Às vezes, como aqui, a palavra é *ginōskomen,* presente verbal significando "vimos a saber" ou "percebemos" (vinte e cinco vezes nesta epístola, no presente, no aoristo e no perfeito); às vezes é *oidamen,* o perfeito do verbo *eidenai,* e significa "sabemos como fato", não pela percepção mas como algo evidente por si mesmo (quinze vezes nesta epístola). A repetição destas expressões na epístola mostra que o propósito do autor é fornecer provas pelas quais se pode discernir o cristão genuíno dentre os demais, e vice-versa (cf. **5:13**). "Eis aqui a prova pela qual podemos tornar seguro que o conhecemos" (NEB). Os gnósticos em particular se arrogavam conhecimento de Deus. Tinham sido iluminados pela verdadeira *gnōsis.* João não nega a possibilidade de conhecer-se a Deus, desde que tanto o Velho Testamento como o evangelho o prometem (exs., Jr 31:34; Jo 17:3). Mas insiste em que nenhuma experiência religiosa é válida, se não tem conseqüências morais (cf. Tt 1:16). Não é o indivíduo que tem pretensões a ser cristão e a conhecer a Deus o presunçoso, mas aquele cuja pretensão é contraditada por sua conduta. *Este é mentiroso* (4).

Como podemos "estar certos de que o conhecemos" (RSV)? Com esta resposta João dá a primeira prova, que já delineara ligeiramente no capítulo primeiro e agora esclarece enfaticamente. É a prova da obediência moral. Somente podemos saber que viemos a conhecê-lo (tempo perfeito, *egnōkamen) se guardamos os seus mandamentos.* Somente se Lhe obedecemos podemos ter a pretensão de conhecê-lo, não apenas ter informação precisa sobre Ele, mas haver-nos tornado pessoalmente familiarizados com Ele. Se se objetar que neste caso ninguém conhece a Deus porque ninguém é perfeitamente obediente, podemos responder com Calvino: "ele não quer dizer que aqueles que satisfazem totalmente a Lei guardam os Seus mandamentos (e nenhum exemplo disso se pode achar no mundo), mas os que lutam, de acordo com a capacidade da fraqueza humana, para formar a sua vida na obediência a Deus". A palavra para *guarda (tērein)* "expressa a idéia de vigilante e atenta obediência" (Law).

4. O princípio positivo do versículo anterior é ilustrado com um exemplo negativo. As palavras de um homem devem ser provadas por suas

obras. Se desobedece aos mandamentos de Deus, sua alegação de que veio a conhecer a Deus é uma mentira (cf. **1:6**). Sua conduta contradiz a sua profissão e prova que ela é falsa.

5. Por outro lado, *aquele, entretanto, que guarda a sua palavra* (não só observando os Seus mandamentos, em particular, mas a Sua Palavra em geral, considerada como uma única e completa revelação da Sua vontade), é evidenciado, por sua obediência, tratar-se de um cristão verdadeiro, quer se apresente como tal ou não. Nele está *o amor de Deus*, e tão completamente que é descrito como *aperfeiçoado*. O genitivo na expressão, *o amor de Deus* poderia ser subjetivo (o amor de Deus por ele), qualitativo (amor como o de Deus) ou objetivo (seu amor a Deus). Quase com certeza a RSV age corretamente ao tomá-la no último sentido aqui, traduzindo a frase por, "amor a Deus", embora vários comentadores tenham questionado se a obediência realmente dá prova de um *aperfeiçoado* amor a Deus. O verdadeiro amor a Deus se expressa, não em linguagem sentimental ou em experiência mística, mas na obediência moral (cf.**5:3** e o ensino do Senhor em Jo 14:15,21,23; 15:10). A prova de amor é a lealdade. Esse amor é "aperfeiçoado". Quanto ao perfeito amor, como expresso na confiança para com Deus antes que na obediência a Ele, ver **4:17,18;** Quanto à alegria aperfeiçoada, ver **1:4,** e quanto à fé aperfeiçoada pelas obras, Tg 2:22.

João agora estabelece o mesmo princípio geral numa forma ligeiramente diferente, e acrescenta outra e mais positiva ilustração dele. Todo o contexto, e especialmente o vers. **6,** sugere que o termo *nele* de novo se refere a Cristo. Estar "em Cristo" é descrição do cristão característica de Paulo. Mas João a emprega também. Estar (ou permanecer, vers. **6)** "em" Cristo é equivalente às expressões "conhecê-lo" **(3,4)** e "amá-lo" **(5).** Ser cristão consiste, na essência, de um relacionamento pessoal com Deus em Cristo, conhecendo-o, amando-o e permanecendo nele como o ramo permanece na videira (Jo 15:1 e segtes.). É este o significado de "vida eterna" (Jo 17:3; 1 Jo **5:20).**

6. Nunca é fácil, nesta epístola, decidir se expressões como, "nisto sabemos que", olham retrospectivamente, para o que as precede, ou prospectivamente, para o que se lhes segue. Normalmente o olhar é para diante; uma ou duas vezes é patente que é retrospectivo; enquanto que, às vezes, a expressão é o que Neil Alexander denomina "porta giratória", porque parece mover-se em ambas as direções! No caso presente a AV está provavelmente errada. A simetria entre os versículos **3,4** e **5,6** sugere que a pontuação da RSV é preferível, fazendo da referência uma referência prospectiva, a saber, "Nisto sabemos que estamos nele: aquele que diz. . ." (assim também na RA, embora a expressão faça parte do vers. **5).** Pela segunda vez o autor acrescenta um exemplo mais especí-

fico ao princípio geral que firmara. Desta vez a fórmula, *aquele que diz,* introduz, não uma falsa pretensão, mas uma obrigação à reta conduta que, somente esta, pode tornar crível a pretensão. Não basta guardar *a sua palavra* **(5);** temos que *andar assim como ele andou.* Não se nos diz explicitamente quem é *ele*, mas nesta epístola os pronomes *e keinos* (aqui, **3:3,5,7,16; 4:7)** e *autos* **(2:8,12,27,28; 3:2,3; 4:21)** referem-se a Cristo. A conformidade do cristão deve ser com o exemplo de Cristo, bem como os Seus mandamentos (cf. **2:29: 3:3,7;** Jo 13:15; 1 Pe 2:21). Não podemos pretender permanecer nele, a menos que nos comportemos como Ele.

b. **Amor, ou a prova social (2:7-11).**

7. Agora João aplica aos cristãos professos a sua segunda prova, que não é moral mas social. Como está prestes a escrever sobre o amor fraterno, apropriadamente se dirige a eles tratando-os como seus *amados* (AV, "irmãos" é redação menos bem credenciada). São-lhe caros os seus "filhinhos" **(1).** Concitando-os a se amarem uns aos outros, dá-lhes certeza do seu amor por eles. Ver também **3:2,21; 4:1,7,11;** e 3 Jo **2,5,11.** Ele esteve escrevendo acerca da obrigação cristã de guardar os Seus mandamentos **(3,4);** agora isola um deles que num sentido é *antigo* **(7)** e noutro é *novo* **(8).** Não revela explicitamente a natureza deste mandamento; mas, dado que o assunto dos versículos **9-11** é amor, e que o "novo mandamento" que Jesus dera é "que vos ameis uns aos outros; assim como eu vos amei" (Jo 13:34; cf. 15:12,17), é evidente que o mandamento diz respeito ao amor fraternal. Cf. 2 Jo **4-6.** João lhes disse que devem andar como Cristo andou **(6);** e esse era um andar em amor.

É novo ou velho este mandamento? É ambas as coisas. Num sentido, quando liam a Epístola de João, não era *mandamento novo, senão mandamento antigo.* Tinham-no aprendido antes. Na verdade o sabiam desde o começo da sua vida cristã (cf. **2:24; 3:11;** 2 Jo **6** quanto a este sentido de *desde o princípio*). Fazia parte da instrução ética que receberam desde o dia da sua conversão. Tão básico era para o ensino que receberam, que João até o pôde igualar *a palavra que ouvistes.* literalmente, "que ouvíeis" (*ēkousate,* aoristo; "desde o princípio" (AV) não se repete nos melhores MSS). O amor fraternal era parte integrante da mensagem original que chegara a eles. João não o estava inventando agora. Não era uma inovação como o que os hereges pretendiam ensinar. Era tão antigo como o próprio Evangelho.

8. *Todavia,* o que era antigo para eles, porque tinham ouvido a seu respeito antes, era em si *novo. . . aquilo que (*neutro *ho,* referindo-se não ao mandamento, mas à sua novidade) *é verdadeiro nele e em vós.*

Isto é, a sua novidade era um fato quando Cristo primeiramente lhe chamou "novo mandamento" (Jo 13:34) e o exemplificou, e continua sendo um fato quanto a vós, que sois solicitados a obedecê-lo. A idéia de amor em geral não era nova, mas Jesus a revestiu de um significado mais rico e mais amplo. Era novo na ênfase que Ele lhe deu, juntando Deuteronômio 6:5 e Levitico 19:18 e declarando que todo o ensino da lei e dos profetas dependia deles. Era novo na qualidade que Ele lhe deu. Um discípulo devia amar os outros, não apenas como se amava a si mesmo, mas na mesma medida em que Cristo o amara, com altruísta sacrifício de Si próprio, mesmo até à morte. Era novo na extensão que Ele lhe deu, mostrando na parábola do bom samaritano que o próximo" que devemos amar é qualquer que precise da nossa compaixão e do nosso auxílio, independentemente de raça e posição. Haverá de continuar sendo novo também pela renovada apreensão dele por parte dos cristãos, "pois, conquanto o cristianismo doutrinário seja sempre antigo, o cristianismo experimental é sempre novo" (Candlish). Nesses aspectos era um "novo mandamento", e continuaria sempre novo. Era novo ensino para a nova era que tinha raiado, novo... *porque as trevas se vão dissipando (paragetai,* verbo no presente, bem traduzido pela RA e pela RSV, está no singular, "está passando") *e a verdadeira luz já brilha.*

Todos os judeus estavam familiarizados com a divisão da história em "a era (ou mundo) presente" e "a era por vir" ou "o porvir" (cf., por exemplo, Mt 12:32), e o Novo Testamento ensina que "a era por vir" veio com Jesus. Ele a inaugurou, de sorte que as duas eras se sobrepõem. Os cristãos foram libertados desta presente era má (Gl 1:4, "deste mundo perverso") e já começaram a saborear os poderes da era por vir (Hb 6:5, "os poderes do mundo vindouro"; cf. 1 Co 10:11). *As trevas* são a era presente ou o "mundo", que o versículo **17** também diz que "passa" *(paragetai). A verdadeira luz* é Jesus Cristo, com quem a luz "veio ao mundo" (Jo 3:19; cf. Is 9:2; Mt 4:16 e Lc 1:79). Ele é verdadeiro *(alēthinos),* não no sentido de que uma afirmação é verdadeira como oposta a uma falsa (*alēthēs,* a palavra empregada no começo deste versículo), mas no sentido de que o real difere do irreal, a substância da sombra e o protótipo do tipo. O adjetivo é um dos favoritos de João. Cristo é o verdadeiro, ou o real, a luz, de que a luz física é apenas um reflexo, exatamente como Ele é o verdadeiro pão e a videira verdadeira (Jo 1:9; 6:32; 15:1). A verdadeira idéia de luz, videira, pão, etc., é a realidade celestial; as coisas materiais e terrenas que chamamos de "luz", "videira", "pão" são cópias do verdadeiro (cf. Hb 8:5; 9:23,24; 10:1). Assim, o novo mandamento continua novo porque pertence à nova era já introduzida pelo brilho da verdadeira luz.

9. João agora mostra que Jesus Cristo, a verdadeira luz, é a luz do amor e que, portanto, estar ou permanecer ou andar *na luz* (**9,10**; cf. **1:6**) é andar em amor. Luz e amor, trevas e ódio se pertencem mutuamente. Nos versículos 3 a 6 o princípio geral precedia o exemplo específico. Aqui o exemplo vem primeiro. A pretensão dos gnósticos era de que tinham sido "iluminados" a ponto de possuir conhecimento" de Deus. A falsidade da pretensão de *estar na luz* é desmascarada, não pela desobediência agora, mas pelo ódio. O verdadeiro cristão, que conhece a Deus e anda na luz, obedece a Deus e ama a seu irmão. Vê-se a genuinidade da sua fé em sua correta relação com Deus e com o homem.

10,11. Agora vem o princípio geral, afirmado primeiro positivamente e depois negativamente. O contraste é forte e absoluto. O amor e o ódio são colocados em oposição, um contra o outro, sem nenhuma alternativa, exatamente como se nos diz que estamos *na luz* ou *nas trevas,* e não existe penumbra como meio termo. A primeira parte do contraste é simples. O que se segue mostra, porém, que o nosso amor e ódio não somente revelam se já estamos na luz ou nas trevas, mas de fato contribuem para a luz ou as trevas em que já estamos. Assim, do homem de amor que permanece na luz pode-se dizer que *nele não há nenhum tropeço* (RSV, "nela não há nenhuma causa de tropeço", *en autō* pode referir-se ao homem ou à luz em que ele permanece). A luz brilha em nosso caminho, de modo que podemos ver claramente e assim andar bem. Se amamos as pessoas, vemos como deixar de pecar contra elas. Contudo, o homem com ódio no coração, porque *está nas trevas,* também *anda nas trevas. Não sabe para onde vai, porque as trevas lhe cegaram os olhos* (**11;** cf. Pv 4:19). O ódio destorce a nossa perspectiva. Não julgamos falsamente as pessoas primeiro e as odiamos como resultado; a nossa opinião sobre elas já é empalidecida por nosso ódio. O amor é que vê direito, pensa com clareza e nos faz equilibrados em nosso modo de ver, em nossos julgamentos e em nossa conduta. Cf. João 8:12; 11:9,10; 12:35.

c. **Digressão acerca da igreja (2:12-14).**

12. João conclui abruptamente a exposição da sua segunda prova. Não pretende dar aos seus leitores a impressão de que acha que eles estão nas trevas ou de que duvida da veracidade da sua fé cristã. São os falsos mestres que ele considera como espúrios, não os leais membros da igreja. Por isso ele faz uma digressão para contar-lhes a opinião que tem da posição cristã deles. Seu propósito, ao escrever, é confirmar a correta segurança do cristão genuíno e ao mesmo tempo tirar-lhes a contrafação da sua segurança falsa. Estão muito bem na nova era e

estão usufruindo o perdão, o conhecimento de Deus e o poder para vencer que tinham sido profetizados (por ex., Jr 31:33,34), característicos da nova aliança. Daí João faz seis afirmações acerca deles, as três primeiras introduzidas pelas palavras, *eu vos escrevo* (*graphō humin,* verbo no presente) e as outras três pelas palavras, *eu vos escrevi* (*egrapsa humin,* aoristo). (A quarta expressão, "eu vos escrevo", na AV, no fim do v. **13**, deve-se a uma redação de valor inferior.)

Alguns comentadores acham que os verbos no aoristo se referem, ou a uma epístola anterior (e os verbos no presente a esta), ou à primeira parte da epístola, já redigida (e os verbos no presente à carta inteira). Law faz a engenhosa sugestão de que "o autor foi interrompido" no final do vers. **13** e que, quando reassumiu, repetiu o que tinha acabado de escrever, mudando o tempo dos verbos do presente para o aoristo! Mas isto é pura conjetura. O aoristo do segundo trio é provavelmente um aoristo epistolar referindo-se à presente epístola, caso em que não há realmente diferença de sentido entre os dois tempos verbais. Primeiro "escreve" e depois confirma o que "escreveu". Sua mensagem é segura e firme; não muda de opinião; este é seu "testemunho completo e final" (Candlish).

O autor divide os seus leitores em três grupos, que denomina *filhinhos, pais* e *jovens,* e a cada grupo se dirige duas vezes. Ele está indicando, não as suas idades físicas como pensam alguns, mas estágios em seu desenvolvimento espiritual, pois a família de Deus, como toda família humana, tem membros de diferente maturidade. Em vista do uso que João faz do título, "filhinhos", alhures nesta epístola, abrangendo todos os seus leitores, muitos (os pais gregos, Lutero e Calvino inclusive) acham que aqui a palavra tem a mesma referência inclusiva a todos os membros da igreja, subseqüentemente divididos em dois grupos apenas, *pais* e *jovens,* os amadurecidos e os imaturos, divisão correspondente à familiar alusão paulina a "crianças em Cristo", e aos perfeitos "em Cristo" (por exemplo, 1 Co 3:1 e Cl 1:28). Por certo a ordem (filhos, pais, jovens) também pode sugerir isso. Mas o conteúdo característico da mensagem dirigida aos três grupos favorece a idéia de alguns antigos comentadores latinos, como Agostinho, de que eles representam três diferentes estágios da peregrinação espiritual. Os filhinhos são os recém-nascidos em Cristo. Os jovens são cristãos mais desenvolvidos, fortes e vitoriosos na luta espiritual; enquanto que os pais possuem a profundidade e a estabilidade da experiência cristã amadurecida. Desde que a descrição de cada grupo é semelhante em ambas as ocasiões em que o autor se dirige a eles, será mais simples

tomar juntos os pares correspondentes. A repetição dos três grupos e das mensagens a eles dirigidas que, se não são idênticas são parecidas, leva sem dúvida a intenção de ênfase.

12, 14a. Aos *filhinhos* primeiro se lhes chama *teknia* (**12**) e depois *paidia* (**13c**). Se se preserva algum tom diferente entre eles, *teknia* salienta a associação natural entre a criança e o seu pai (de *tekein* gerar ou procriar), ao passo que *paidia* se refere à menoridade da criança como alguém sob disciplina *(paideuein,* adestrar, castigar). *Paidia* difere de *teknia* "pela ênfase que dá à idéia de subordinação e não à de parentesco" (Westcott). Por terem nascido de Deus, os leitores de João tinham-se tornado filhos de Deus. Os seus pecados são perdoados, *por causa do seu nome* (**12**), isto é, foram e continuam perdoados (perfeito, *apheōntai*) por causa do nome de Cristo, nossa propiciação e nosso advogado (v. **1, 2**), *nome* que representa a Sua Pessoa divina e a Sua obra salvadora (cf. At 4:12). Ademais, eles conhecem o Pai (**14a,** na AV **13c**), literalmente, "viestes a conhecer" (outro perfeito verbal) a Deus como seu Pai. Estas são as primeiras experiências conscientes do cristão recém-nascido. Regozija-se no perdão dos seus pecados por intermédio de Cristo e em sua conseqüente comunhão com Deus. O Espírito Santo nele o faz ciente da sua filiação e o leva a clamar, "Aba, Pai" (Rm 8:15, 16; Gl 4:6).

13a, 14b. Os *pais,* a quem João se dirige agora, são os espiritualmente adultos da congregação. Sua primeira emoção de êxtase ao receberem perdão e comunhão com o Pai foi uma experiência de muito tempo atrás. Mesmo as batalhas dos jovens, a que se referirá em seguida, são passadas. Os pais progrediram muito rumo a uma profunda comunhão com Deus. Nas duas vezes em que se dirige a eles, João emprega palavras idênticas: *conheceis aquele que existe desde o princípio.* O verbo é o mesmo que foi empregado quanto aos filhinhos. Todos os cristãos, maduros e imaturos, vieram a conhecer *(egnōkate)* a Deus. Mas o seu conhecimento de Deus amadurece com o passar dos anos. Os filhinhos conhecem-no como *o Pai;* os pais vieram a conhecê-lo como *aquele que existe desde o princípio,* provavelmente uma referência, não ao Logos (apesar do que, ver **1:1** e Jo **1:1**), mas ao imutável e eterno Deus que não muda, como os homens mudam, com o avançar dos anos, mas que é para sempre o mesmo. O tempo passa veloz, mas em todas as gerações eles encontram refúgio naquele que de eternidade a eternidade é Deus (Sl 90:1, 2; cf. Ml 3:6). Já estão vivendo conscientemente na eternidade.

13b, 14c. Entre os filhinhos e os pais estão os *jovens,* ativamente envolvidos na batalha do viver cristão. A vida cristã, pois, não é só gozar o perdão e a comunhão de Deus, mas combater o inimigo. O

perdão dos pecados passados deve ser acompanhado pela libertação do poder atual do pecado, a justificação pela santificação. Assim, em ambas as passagens, afirma-se aos *jovens* que eles "têm vencido" (NEB, "dominado") *o maligno.* Sua luta veio a ser uma vitória. Possivelmente João usa uma assonância deliberada: *neaniskoi... nenikekate* **(13b).** É significativo que em cada uma destas seis mensagens o verbo está no tempo perfeito, que indica a conseqüência presente de um evento passado. João está dando ênfase à segura posição a que todo cristão chegou, seja qual for o seu estágio de desenvolvimento espiritual. É dada uma idéia quanto ao segredo da vitória dos jovens. *Sois fortes,* diz ele, e a vossa força se deve ao fato de que *a palavra de Deus permanece em vós* (**14c**). Captaram a revelação cristã. Estão procurando amoldar as suas vidas às exigências éticas que ela faz, pois, "de que maneira poderá o jovem guardar puro o seu caminho?" Deveras, "observando-o segundo a tua palavra" (Sl 119:9; cf. vs. 11). Alternativamente, a referência pode ser à vitória sobre o falso ensino dos anticristos, o qual era diabólico (cf. **4:1-4; 5:4, 5**).

d. Digressão acerca do mundo (2:15-17).

João agora se volta de uma descrição da igreja para uma descrição do mundo e instruções sobre a atitude da igreja para com o mundo. Ao fazê-lo, ele muda de afirmações sobre a posição dos cristãos para exortações sobre o comportamento deles. O tempo verbal característico deste parágrafo não é o perfeito do indicativo, mas o presente do imperativo: *não ameis o mundo.* O povo cristão entrou numa grande herança com o perdão de pecados, a comunhão de Deus e a vitória sobre o maligno, mas as suas tentações não chegaram ao fim.

Que é *o mundo?* João aqui o menciona pela primeira vez, mas depois se refere a ele muitas vezes. O seu ensino sobre ele na epístola, suplementado pelo ensino do Senhor sobre este assunto, registrado no quarto evangelho, é apresentado resumidamente numa nota adicional (pág. 101). É suficiente dizer aqui que às vezes significa simplesmente "o universo" (Jo 1:10) ou "vida na terra" (**3:17; 4:17**), mas normalmente ele se refere à "vida da sociedade humana como organizada sob o poder do mal" (Dodd), "a ordem do ser finito considerada à parte de Deus" (Westcott). Nestes versículos, em que o mundo é mencionado seis vezes, a seqüência do pensamento é clara. O mandamento para não amar o mundo baseia-se em dois argumentos, primeiro a incompatibilidade entre o amor pelo mundo e o amor pelo Pai (**15,16**) e, segundo, a transitoriedade do mundo contrastada com a eternidade daquele que faz a vontade de Deus (**17**).

15. *Não ameis o mundo.* Algumas pessoas têm ficado confusas quanto a como este mandamento para não amar o mundo pode conciliar-se com a afirmação do amor de Deus pelo mundo em Jo 3:16. Há duas explicações possíveis. A primeira é que *o mundo* tem conotação diferente nestes versículos. Visto como pessoas, o mundo deve ser amado. Visto como um mau sistema, organizado sob o domínio de Satanás e não de Deus, não deve ser amado. A segunda explicação é que é o verbo "amar", e não o seu objeto "o mundo", que tem um diferente matiz de significado. No primeiro caso, é "o santo amor de redenção", no outro, é "o amor egoísta de participação" (Alford). O primeiro visa a "salvar a pessoa do pecador"; o segundo, a "participar do seu pecado" (Ebrard). Assim a NEB: "Não coloqueis os vossos corações no mundo ímpio". Talvez haja uma sutil mudança de ênfase nas duas palavras. O mandamento é intransigente. O cristão deve amar a Deus (**5**) e a seu irmão (**10**), mas não deve amar o mundo. E o amor é matéria própria para esse mandamento e proibição porque não é uma emoção incontrolável, mas a decidida devoção da vontade. A razão pela qual somos intimados a não amar o mundo é que "o amor pelo Pai" (RSV) e o amor pelo mundo são mutuamente exclusivos. Se um homem é absorvido pela perspectiva e pelos interesses do mundo que rejeita a Cristo, é evidente que ele não tem amor pelo Pai. "A amizade do mundo é inimiga de Deus (Tg 4:4). "Ninguém pode servir a dois senhores" (Mt 6:24; Lc 16:13), e se não podemos servir a Deus e a Mamom, tampouco podemos amar o Pai e o mundo.

16. Se houvesse algumas coisas *no mundo* (no sentido técnico em que João emprega esta frase) que fossem do Pai, isto que Lhe devessem a sua origem e existência, poderíamos amá-las. Mas visto que *tudo que há no mundo... procede do mundo,* nada dele podemos amar. João seleciona para menção especial *a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.* Estas coisas lhe parecem "as marcas essenciais do modo pagão de viver" (Dodd). A primeira descreve o desejo de nossa natureza decaída e pecaminosa. Pode-se dizer que ela está "no mundo" porque o mundo, em que reina o diabo, é a esfera da sua livre operação. É notável que no espaço de três versículos João menciona o mundo, a carne e o diabo **(14-16)**. A segunda parece indicar tentações que nos assaltam, não de dentro, mas de fora, através dos *olhos.* Esta é "a tendência para deixar-se cativar pela exibição externa das coisas, sem investigar os seus valores reais" (Dodd). A visão que Eva teve da árvore proibida como "agradável aos olhos", o olhar cobiçoso de Açã, vendo "entre os despojos uma boa capa babilônica", e o olhar lascivo de Davi quando viu Bate-Seba tomando banho, são exemplos óbvios (Gn 3:6; Js 7:21; 2 Sm 11:2). A concupiscência dos

olhos inclui "o amor pela beleza divorciado do amor pela bondade" (Law). Destas três expressões, *a soberba da vida (hē alazoneia tou biou)* é a mais difícil. Enquanto *zōē* significa "vida em seu princípio essencial", *bios* é "vida em sua manifestação atual e concreta" (Westcott). Ocorre de novo em **3:17** na expressão *ton bion tou kosmou,* traduzido por, "recursos deste mundo". O *alazon* era um fanfarrão (Rm 1:30; 2 Tm 3:2; Tg 4:16), "uma fraude pretensiosa e convencida" (Dodd), que procura "impressionar todos que encontra com a sua inexistente importância" (Barclay). Portanto, *a soberba da vida* é uma arrogância ou vanglória relacionada com as circunstâncias externas de alguém, seja a riqueza ou a posição ou o vestuário, "ostentação pretensiosa" (Plummer), "o desejo de brilhar ou de ofuscar outros" com uma vida luxuriosa (Ebrard).

Alguns comentadores viram "esta tríade do mal" (Plummer, Findlay) exemplificada nas três tentações do Senhor no deserto, e igualmente na tríplice atração do fruto proibido sobre Eva (Gn 3:6). Mas nenhum paralelo é suficientemente próximo para supor-se que houve a intenção de alusão deliberada. Nem há correspondência muito óbvia entre esses aspectos do mundo e os "três principais vícios que ocupam lugar proeminente na ética antiga e medieval" (Westcoot), a saber, *voluptas, avaritia* e *superbia* (volúpia, avareza e orgulho). Findlay resume os três termos de João como "duas cobiças e uma vaidade, duas formas de depravação provenientes das nossas necessidades, e uma, de nossas posses — o desejo ímpio de coisas que não se têm, e o orgulho ímpio por coisas que se têm". O resumo de C. H. Dodd é, "desejos sórdidos, valores falsos, egoísmo".

17. A segunda razão para não colocarmos o nosso amor no mundo é que chegou a nova era, e a era presente está condenada. O mundo, como as trevas que há nele, já se está desintegrando (*paragetai* é empregado aqui e no versículo **8**). Cf. 1 Co 7:31. E os homens com concupiscência mundana passarão com ele. Somente uma classe de gente permanecerá: *aquele, porém, que faz a vontade de Deus permanece eternamente.* Disse Jesus que "qualquer que fizer a vontade de Deus" era Seu "irmão, irmã e mãe" (Mc 3:35). João tira a conclusão lógica de que os que estão assim relacionados com Cristo, permanecem como Ele permanece (cf. Jo 8:35; 12:34). A mesma escolha entre Deus e o mundo, ou mais particularmente, entre a concupiscência do mundo e a vontade de Deus, ainda confronta aos cristãos. Obedeceremos mais prontamente ao mandamento para não amar o mundo, se lembrarmos que, enquanto *o mundo... bem como a sua concupiscência* são transitórios, a vontade de Deus e igualmente aquele que a faz são eternos (cf. 2 Co 4:18).

Nota Adicional: O sentido de "o mundo" (2:15-17).

1. *O mundo e Satanás.* "O mundo" está sob o domínio de Satanás. Ele é "o príncipe deste mundo" (Jo 12:31; 14:30; 16:11), e "o mundo inteiro jaz no maligno" (**5:19**), isto é, está no ou sob o poder do maligno. Na verdade o diabo é intitulado "aquele que está no mundo" (**4:4**). O mundo é a sua esfera de influência. Semelhantemente, "o espírito do anticristo" que vem, "presentemente já está no mundo" (**4:3**), e "muitos falsos profetas têm saído pelo mundo afora" (**4:1**). "O mundo" é, pois, uma expressão inclusiva referente a todos os que estão no reino das trevas e não são nascidos de Deus. Apesar de que "o mundo inteiro jaz no maligno", nós "sabemos que somos de Deus" (**5:19**). Porque somos filhos de Deus, "o mundo não nos conhece, porquanto não o conhece a ele mesmo" — nem a Cristo (**3:1,2**), nem ao Pai (Jo 17:25). Assim, o mundo e a igreja são retratados em agudo contraste entre si, dois grupos inteiramente separados e distintos de pessoas, um sob o domínio de Satanás, o outro nascido de Deus e conhecendo a Deus. Visto que o príncipe deste mundo "agora... será expulso" e "já está julgado" (Jo 12:31; 16:11), é válido deduzir que o próprio mundo está condenado. De fato já está passando (**2:17**).

2. *O mundo e Deus.* Este "mundo" pecaminoso, governado por Satanás, é não obstante objeto do amor de Deus e de Sua atividade salvadora. Não, naturalmente, que Ele feche os olhos para o seu materialismo e pecado, mas a Sua compaixão envolve as pobres criaturas que o diabo subjugou. "Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito..." (Jo 3:16). Deus enviou "o seu Filho unigênito ao mundo, para vivermos por meio dele" (**4:9**). "O Pai enviou o seu Filho como Salvador do mundo" (**4:14**), e Jesus Cristo morreu para ser "a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos próprios, mas ainda pelos do mundo inteiro" (**2:2**).

3. *O mundo e o cristão.* Os cristãos sabem que foram escolhidos "do mundo" (Jo 17:6) de tal modo que não lhe pertencem mais. Ainda estão "neste mundo" (**4:17**; cf. Jo 17:11, 15), mas diferentes dele, de modo que nós e o mundo estamos em posição antagônica. Por esta razão escreve João: "Irmãos, não vos maravilheis, se o mundo vos odeia" (**3:13**; cf. Jo 15:18, 19; 17:14). O ódio é característico deste mundo, como o amor o é do cristão (**3:14**). O mundo não somente nos odeia, mas também não nos ouve. Ouve os falsos profetas. "Eles procedem do mundo; por essa razão falam da parte do mundo, e o mundo os ouve" (**4:5**). Mas "nós somos de Deus" e não "do mundo" (**4:6**; Jo

17:14, 16) e assim, "aquele que conhece a Deus nos ouve", ao passo que "aquele que não é da parte de Deus não nos ouve" (**4:6;** cf. Jo 15:19). Embora o mundo odeie o cristão, o cristão não deve odiar o mundo. Todavia, não deve "amar o mundo nem as cousas que há no mundo" (**2:15**). Não deve amoldar-se ao mundo nem se deixar contaminar por ele. Qual, então, há de ser a atitude do cristão para com o mundo? Não deve fugir dele; deve permanecer nele. Ele deve ser "não mundano" sem se tornar "extramundano", vivendo "nele" sem ser "dele". Na verdade ele é "enviado ao mundo" como Jesus o foi (Jo 17:18), e, acima de tudo, "tudo o que é nascido de Deus vence o mundo". Não somente resite às seduções do mundo (**2:15, 16**), mas positivamente o vence; "e esta é a vitória que vence o mundo, a nossa fé. Quem é o que vence o mundo senão aquele que crê ser Jesus o Filho de Deus?" (**5:4, 5**). O diabo, por meio do espírito do anticristo, mantém o mundo na incredulidade; é pela fé em Jesus como o Filho de Deus que escapamos do diabo e assim vencemos o mundo.

e. Fé, ou a prova doutrinária (**2:18-27**).

Depois dessas duas breves digressões, João retorna à sua tese principal, a saber, a discriminação entre o verdadeiro e o falso por meio de provas. Às provas moral e social que já expôs (**3-11**), acrescenta agora a sua prova doutrinária. Primeiro traça uma clara distinção entre os hereges e os cristãos genuínos (**18-21**); depois define a natureza e o efeito da heresia (**22, 23**); e finalmente descreve as duas salvaguardas contra a heresia, as quais os seus leitores já têm (**24-27**).

1. **Os hereges e os cristãos genuínos (2:18-21).**

Duas vezes ele diz aos seus *filhinhos* que *é a última hora.* Uma vez que a nova era tinha raiado com a vinda de Cristo (ver notas sobre os V. **8** e **17**), e os cristãos sabiam que estavam vivendo "nos últimos dias". A era por vir já tinha vindo; o mundo e as trevas já estavam passando (**8, 17**). João estava convencido, não só de que era o último tempo (AV), mas que dentro deste período final "a última hora" (ARA, RSV; *eschatē hōra)* tinha soado.[25]

---

25. Para uma consideração mais pormenorizada do uso que João faz deste termo, ver Nota Adicional, pág. **93**.

A evidência disso era que *agora muitos anticristos têm surgido.* A palavra "anticristo" ocorre na Bíblia somente nas epístolas joaninas (1 Jo **2:18, 22; 4:3;** 2 Jo 7), mas o conceito se acha noutros lugares. O aparecimento do anticristo era considerado como um sinal da proximidade do fim. Não se pensava que a profecia de Daniel, da "abominação desoladora" (Dn 11:31; 12:11), parcialmente cumprida quando Antíoco Epifânio profanou o templo em cerca de 180 a.C., se cumprira cabalmente, nem mesmo quando o templo fora desonrado e destruído pelo exército romano sob Tito em 70 A.D., evento ao qual Jesus se referiu citando a frase de Daniel (Mc 13:14: cf. Lc 21:20, 21). Paulo ensinou que um ulterior irrompimento de sacrilégio perverso precederia o fim, mas que mesmo agora "o mistério da iniqüidade já opera" (ver 2 Ts 2:1-12). Do mesmo modo João escreve que, embora seja fato *que vem o anticristo, como ouvistes* (porque isto fazia parte do ensino apostólico; cf. 2 Ts 2:5), contudo já, *também agora muitos anticristos têm surgido.* AV, "há"; RSV, "têm vindo".[26] O "espírito do anticristo" já está em ação no mundo (**4:3**). Não é necessário dizer que João "racionaliza (desmitologiza?) o mito e ousadamente identifica os hereges com o prenunciado Anticristo" (Alexander) ou que para João "anticristo não é tanto uma pessoa como um princípio" (Barclay); o que João quer dizer é que os *muitos anticristos* são precursores do que ainda há de vir.

É tentador interpretar o prefixo "anti" da palavra "anticristo" como significando, não "contra" mas "em lugar de", com base na analogia de *antibasileus,* "vice-rei", e considerar o anticristo como sendo essencialmente um Cristo-substituto, um impostor mentiroso, em vez de um adversário de Cristo — "uma espécie de diabólica paródia do Messias de Deus" (Dodd), ativo "não no mundo, mas nas perversões do cristianismo" (Law). Certamente Jesus advertiu os discípulos dos "falsos cristos" (*pseudochristoi,* Mt 24:2; Mc 13:22), e é característico do anticristo que ele é descrito como aquele "que vem", imitando assim o Cristo, de cuja primeira vinda na carne e segunda vinda em glória João tem muito que dizer (exs., **4:2**; 2 Jo 7 e **2:28**). Todavia, os primeiros comentadores entenderam a palavra no sentido de "adversário" de Cristo, e se João tivesse querido dizer "falso" Cristo, provavelmente teria empregado o termo *pseudochristoi,* como faz com *pseudoprophētēs* em **4:1.** Certamente o ensino do anticristo é aqui reconhecido

---

26. O verbo *(gegonasin)* pode ser contrastado com *era (en),* empregado com relação ao Filho eterno em **1:1.** "Cristo a Palavra *era* desde toda a eternidade; os anticristos surgiram, vieram à existência no tempo" (Plummer sobre **1:1**).

como sendo fundamentalmente contra Cristo e uma negação de Cristo (**22**). Talvez ambas as idéias estejam presentes na palavra, "que imita e se opõe" (Plummer), como no caso do "homem da iniqüidade" (ver especialmente 2 Ts 2:3, 4).

19. Os muitos anticristos que já vieram (em contraste com o anticristo que virá) são agora identificados como mestres humanos. Sem dúvida são os mesmos "muitos falsos profetas" de **4:1** (cf. a combinação que o Senhor fez de "falsos cristos e falsos profetas" em Mc 13:22). Abandonaram a igreja à qual João está escrevendo, talvez por terem falhado não conquistando os dirigentes da igreja para o seu ponto de vista. Excomungaram-se a si próprios. João distingue agudamente entre *eles*, que saíram, e "nós" *(nossos, conosco)* que permanecemos. Com sua deserção deram clara prova do seu verdadeiro caráter. *Não eram dos nossos.* Tão certo João está deste fato, que acrescenta a hipótese: *se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco.*

João não conta apenas o fato da saída deles da comunidade, mas discerne um propósito nisso. Os hereges saíram por sua própria vontade, mas por trás da secessão estava o propósito divino de que os espúrios ficassem manifestos (*phanerōthōsin, ficasse manifesto* que eram falsos), para que os eleitos não fossem extraviados (Mt 24:24). Sua saída foi o "seu desmascaramento" (Law). O que é fingimento não pode permanecer oculto para sempre (cf. 1 Co 3:13; 4:5). "Nada há encoberto que não venha a ser revelado; e oculto que não venha a ser conhecido" (Lc 12:2).

Este versículo lança luz sobre duas doutrinas importantes: a perseverança dos santos e a natureza da igreja. "Aquele, porém, que perseverar até ao fim, esse será salvo" (Mc 13:13), não porque a salvação é o prêmio da constância, mas porque a constância é o carimbo dos salvos. Se os falsos mestres *tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco.* Isto é afirmado como um princípio. Os que são dos nossos ficam conosco. A perseverança futura e final é a prova última de uma passada participação em Cristo (cf. Hb 3:14). Por outro lado, "os que caem, nunca estiveram completamente imbuídos do conhecimento de Cristo, mas somente o experimentaram de maneira superficial e passageira" (Calvino).

Este versículo também dá autoridade bíblica para alguma distinção entre a igreja visível e a invisível. Dado que Deus quer que a Sua igreja seja visivelmente manifesta em comunidades locais para adoração e testemunho, isto não significa que todos os membros comungantes da igreja, professos e batizados, são necessariamente membros de Cristo. Somente o Senhor conhece "os que lhe pertencem" (2 Tm 2:19). Talvez a maioria dos membros da igreja visível sejam também membros da

igreja invisível, do corpo místico de Cristo, mas alguns não. Estão *conosco,* porém não são *dos nossos.* Compartilham nossa companhia terrena, mas não o nosso nascimento celeste. Só no dia final da separação é que o trigo e o joio serão revelados completamente. Por enquanto, alguns são manifestados em suas cores verdadeiras por suas deserção. Cf. **3:10** quanto a uma manifestação no comportamento moral.

20. "Sabeis tudo" (AV, ARC). ARA e RSV traduzem a redação melhor, *todos tendes conhecimento.* A lealdade dos leitores para com a verdade é constatada com o ensino herético dos que saíram da igreja e é ligada ao fato de que eles possuem uma *unção (chrisma) que vem do Santo,* título este que designa ou Deus (ex., Hc 3:3) ou Cristo (ex., Jo 6:69). Parece haver aqui um deliberado jogo de palavras. A proteção contra o "anticristo" está no "chrisma" que eles tinham recebido. A palavra significa literalmente uma "unção", "não o ato de ungir, mas aquilo com que isto se faz" (Westcott). Comumente era óleo. Contudo, quando o Messias ("o Ungido do Senhor") veio, em cumprimento de Is 61:1 foi ungido o Seu batismo, não com óleo, mas com o Espírito Santo (Lc 4:18; At 4:27; 10:38). É provável, pois, que a *unção* que recebemos de Deus seja o mesmo Espírito Santo. Se os falsos mestres eram anticristos, há um sentido em que todo cristão é um verdadeiro "Cristo", tendo recebido o mesmo "chrisma" espiritual que Ele recebeu (cf. 2 Co 1:21, 22). É pela iluminação do Espírito da verdade que temos conhecimento, como o desenvolve o vers. **27.** Não somos uma minoria isotérica, iluminada, como os hereges pretendiam ser. É provável que usassem a palavra *chrisma* como um termo técnico para a iniciação numa *gnōsis* especial. Se é assim, é em direta contradição à pretensão exclusivista deles que João diz que *todos* os seus leitores têm a mesma *gnōsis* porque todos receberam o mesmo *chrisma,* o Espírito da verdade (cf. Cl 1:28). "Vós, não menos que eles, estais entre os iniciados" (NEB).[27]

21. João dá ênfase à sua certeza quanto à ortodoxia deles. Seu propósito ao escrever, diz ele, não é informá-los de uma nova verdade, mas confirmá-los na verdade que eles já sabem (cf. Rm 15:14, 15). Eles não somente sabem *a verdade,* mas conhecem o caráter da verdade, que ela é totalmente veraz e coerente, e que *mentira alguma jamais procede da verdade.* Ao contrário, as mentiras provêm do diabo (Jo 8:44). Cf. vers. **27.**

---

27. Ver também Nota adicional: O sentido de "chrisma", pág. 95.

Nota Adicional: "A última hora" (2:18).

Os escritores do Novo Testamento não têm um vocabulário exato para descrever a cronologia dos últimos tempos ou do fim, nem sempre é fácil discernir a qual período ou evento escatológico estão aludindo. O que é claro que eles consideravam a primeira vinda de Cristo como tendo inaugurado a nova era e firmado a condenação da antiga. "A era por vir" tinha vindo e, portanto, "a presente era" estava chegando ao fim. Não se antecipou, é claro, que este período duraria para sempre. Era um estágio de transição denominado "últimos dias" (Mq 4:1; At 2:17; cf. Jl 2:28; Hb 1:1, 2) e "fim dos tempos" (1 Pe 1:20; cf. 1 Co 10:11). Os escritores do Novo Testamento, que descrevem o seu começo, já estão olhando para diante, para a sua consumação. Os próprios "últimos dias" terão os seus "últimos dias", um período de grave decadência moral e religiosa (2 Tm 3:1 e segtes.; 2 Pe 3:23). Semelhantemente, os "últimos tempos" terão um "último tempo" em que se levantarão ímpios escarnecedores (Jd 18; cf. 1 Tm 4). Nem isso é tudo. O "último tempo" dos "últimos tempos" terá um "último tempo" culminante, quando será revelada a nossa herança eterna (1 Pe 1:5; cf. Tg 5:3). Do mesmo modo, "os últimos dias" dos "últimos dias" terão eles próprios um final "último dia", quando Cristo ressuscita os mortos e julga o mundo (Jo 6:39, 40, 44, 54; 11:24; 12:48).

Neste progressivo desvendar das últimas coisas, com que se relaciona a singular referência de João a uma "última hora"?

(1) Alguns comentadores são muito dogmáticos acerca da interpretação apropriada. "A 'última hora' é o último período do intervalo entre a primeira e a segunda vindas de Cristo" (Brooke). Os que sustentam esta opinião (exs., Dodd e Barclay) acrescentam logicamente que está provado que nisto João se enganou.

(2) Uma segunda interpretação chama a atenção para o fato de que *eschatē hōra* está sem artigo e que a frase poderia ou deveria ser traduzida por "é *uma* última hora". Westcott dá importância a isto e escreve que a omissão do artigo definido "parece assinalar o caráter geral do período e não sua relação específica com 'o fim'. Era um período de mudança crítica". Outros escritores endossaram essa idéia. G.P. Lewis, depois de expor que "na história da cristandade tem havido muitas últimas horas e novos começos", prossegue, sugerindo que o tempo em que João escreveu, com "generalizada heresia... fazendo pesar as suas forças contra a fé cristã e ameaçando a sua sobrevivência", foi "uma das últimas crises da história da cristandade". Conquanto Plummer zombe muito dessa interpretação, declarando rotundamente

que "só pode haver uma última hora", ela não pode ser descartada ligeiramente. Mesmo C. H. Dodd, que está certo de que João se enganou, admite uma aplicação àquela maior "última hora", a crucifixão e ressurreição de Jesus em cujo significado, escreve ele, a igreja estava entrando agora.

(3) Há uma terceira interpretação possível, a saber, que João queria dizer o fim da era antiga e a consumação da nova, a última hora dos últimos dias, mas que ele não estava com isso dogmatizando que o fim era iminente. Estava expressando uma verdade teológica, e não fazendo uma referência cronológica. Em vista das claras palavras do Senhor sobre a incerteza do dia e da hora (Mc 13:32) e dos "tempos ou épocas" (At 1:7), é conclusão apriorística muito improvável a de que os apóstolos teriam ousado especular precisamente *quando* o fim ia chegar.[28] João podia afirmar, com bases teológicas, que soara a última hora, mas isto não é o mesmo que afirmar cronologicamente quando ia terminar a última hora. Acreditava-se geralmente, e Jesus o tinha ensinado, que um período de tribulação e apostasia precederia o Fim, incluindo o surgimento de "falsos Cristos e falsos profetas" (Mc 13:22). É porque "há muitos anticristos" que João pôde afirmar que sabia que era "a última hora". Isto não é um "argumento curioso" (Dodd); é um raciocínio legítimo. Os poderes das trevas estavam cerrando fileiras. As forças do mal se mobilizavam. Se a primeira vinda de Cristo evidenciou a chegada dos "últimos dias", a vinda de *mutos anticristos* provou que era "a última hora". A última e desesperada resistência da parte dos inimigos de Cristo era esperada para antes da consumação. Esta consumação estava-se realizando. O estágio estava agora pronto para o fim. "Nada mais restava, senão Cristo aparecer para a redenção do mundo" (Calvino). "É a última hora". O que João escreveu era verdade. E continua sendo verdade. O fato de que transcorreram cerca de 1900 anos desde que ele escreveu estas palavras não invalida o seu argumento nem contradiz a sua afirmação. "Nada é tão prejudicial ao estudo da profecia do Novo Testamento... como imaginar que o Deus eterno, que está acima e fora do tempo, é limitado pelos relógios e calendários dos homens" (Blaiklock). Ainda é "a última hora", a hora da oposição final a Cristo. Embora possa haver ainda um tempo

---

28. Compare as referências de João ao aparecimento de Cristo em **2:28** e **3:2**, onde a conjunção grega *ean*, traduzida por "quando", estritamente significa "se". "Sem dúvida 'se' tem que ver com o *fato;* simplesmente encerra indiferença quanto ao *tempo*" (Plummer).

especial de tribulação antes do desenlace, toda a era cristã consiste da "grande tribulação" pela qual todos os remidos têm que passar (Ap 7:14). Ainda esperamos o fim.

Nota Adicional: O sentido de "chrisma" (2:20).

C. H. Dodd tem uma longa passagem sobre a interpretação de *chrisma* (pág. 58-64). Cita de Hipólito um documento da seita dos gnósticos "naassenos" em que se faz referência a uma iniciação por unção para algum mistério esotérico. Partindo disso, argumenta que o uso de *chrisma* nestes versículos tem seus antecedentes na religião helênica, antes que na hebraica, e significa iniciação, não consagração. Também cita uma sentença da *Carta aos Efésios*, de Inácio, que fala de ungir com "doutrina". Depois se refere ao batismo como um rito de iniciação "pelo qual *todos* os cristãos passam", e conclui "que o 'chrisma', que confere conhecimento de Deus, e é também profilaxia contra o veneno do falso ensino, é a Palavra de Deus, isto é, o Evangelho, ou a revelação de Deus em Cristo, como comunicada na regra de fé aos catecúmenos, e confessada no batismo. Esta é a iniciação do cristão, pela água e pela Palavra". William Barclay parece concordar substancialmente com isso.

Mas esta interpretação, atraente como é em alguns aspectos, parece confundir a relação entre o *chrisma* e a *gnōsis*, a unção ou iniciação e o conhecimento em que o cristão é iniciado. Será o conhecimento o meio pelo qual o cristão é iniciado, ou o benefício para o qual o é? Na passagem de Inácio é o primeiro, sendo a "doutrina" o real óleo da unção. Na reconstrução de C. H. Dodd, porém, são as duas coisas, sendo o Evangelho o *chrisma* pelo qual os cristãos são iniciados para o conhecimento de Deus. Mas, será que os leitores de João teriam notado esta distinção deveras sutil entre o Evangelho e o conhecimento de Deus? Parece mais provável que João teria insistido em igualar o Evangelho e a *gnōsis*, negando que houvesse um ulterior conhecimento para o qual ao jogo dos hereges? Ele deixa claro na segunda epístola que os seus leitores devem permanecer "na doutrina de Cristo" e não ultrapassá-la (2 Jo **9**). É mais provável, pois, que, se o conceito de iniciação está presente, o benefício para o qual os cristãos são iniciados é o Evangelho eterno, que é, ele próprio, a verdadeira *gnōsis*, enquanto que o *chrisma*, o meio de iniciação para ele, é o Espírito Santo da verdade.

ii. A natureza e o efeito da heresia (2:22, 23).

O falso ensino dos que deixaram a igreja é revelado agora. É uma negação de *que Jesus é o Cristo.* Um estudo destas epístolas esclarece que com esta frase João não quer dizer simplesmente uma negação de

que Jesus era o Messias da expectação veterotestamentária (cf. At 5:42; 9:22; 17:3; 18:28). Na segunda parte deste versículo e no versículo **23** ele se refere a Jesus como *o Filho*. Para uma semelhante ligação das duas expressões, ver **5:1** e **5:5** e cf. Jo 20:31; Mt 16:16. Em **4:2, 3** e Jo 7 o erro teológico que ele está combatendo é definido mais precisamente como uma negação de que "Jesus Cristo" veio em carne", ou, como talvez estas expressões devessem ser traduzidas, uma negação de que "Jesus é o Cristo vindo em carne". Os anticristos provavelmente ensinavam (como alguns gnósticos posteriores certamente o fizeram) que Jesus nasceu e morreu homem, e que "o Cristo, com o que se referiam a uma emanação divina, esteve nele somente durante o Seu ministério público, descendo sobre Ele no batismo e deixando-o antes da cruz. Portanto, negavam que Jesus era ou é (*estin*, v. **22**) o Cristo ou o Filho. Fizeram dele um mero homem investido por breve período de poderes divinos ou mesmo adotado para o seio da divindade, mas negavam que o homem Jesus e o Filho eterno fossem e sejam a mesma Pessoa, possuindo duas naturezas perfeitas, humana e divina. Numa palavra, negavam a encarnação.

Os contrastes em preto e branco feitos por João são saudavelmente perspicazes. Para ele as opiniões antagônicas não são "discernimentos complementares" mas "verdade e erro" (cf. vs. **21, 27**). Se pretendemos gozar comunhão com Deus enquanto andamos nas trevas, "mentimos" (**1:6**). Aquele que diz que conhece a Deus mas desobece aos Seus mandamentos "é mentiroso (**2:4**, *pseustēs*). Mas, que se dirá daquele que nega que Jesus é Cristo? Temos que pronunciá-lo *o* mentiroso *par excellence*. Na verdade, pode-se dizer que esta é uma arquimentira, porque aquele que a perpetra não é outro que *o anticristo*, não o anticristo pessoal que ainda está para vir (ver o v. **18**), mas uma encarnação viva do espírito do anticristo (**4:3**; cf. 2 Jo **7**). A teologia dos hereges não é apenas defeituosa; é diabólica. A prova doutrinária fundamental do cristão professo diz respeito ao seu conceito sobre a Pessoa de Jesus. Se ele é um unitário ou membro de uma seita que nega a divindade de Jesus, não é cristão. Muitas seitas estranhas que exercem atração popular hoje em dia podem ser julgadas e rapidamente repudiadas por essa prova. A extrema gravidade da mentira é que uma segunda negação está implícita na primeira: *o que nega o Pai e o Filho.*

---

29. É estranho que a AV imprima a segunda parte do versículo 23 em itálicos, como se a documentação em seu favor fosse duvidosa. Na verdade ela está incluída nos melhores MSS e certamente é genuína.

23. Tendo posto a descoberto a natureza da heresia, João desenvolve agora o seu temível efeito, que já mencionou no fim do versículo anterior. Afirma a verdade em termos absolutos e inequívocos, primeiro negativa e depois positivamente. *Todo aquele que nega o Filho,* declara ele, por isso fica também *(oude)* privado do Pai, ao passo que *aquele que confessa o Filho, tem igualmente o Pai.*[29] João tem em mente mais que uma particular crença ou descrença. Como quando as palavras são usadas por Jesus, estão implícitas uma confissão e uma negação públicas, "diante dos homens" (Mt 10:32, 33; Jo 12:42 e Rm 10:9, 10). De tal confissão ou negação depende, não apenas a nossa conceituação do Pai, mas a nossa posse dele. O verbo *tem* (*echei*) é o mesmo nas duas partes do versículo. Cf. **5:12;** 2 Jo **9.** Não podemos possuir, isto é, ter comunhão com, o Pai se não confessamos o Filho. Somente o Filho pode revelar o Pai aos homens (Mt 11:27; Jo 1:18; 12:44, 45; 14:9); somente o Filho pode representar os homens e reconciliá-los com o Pai (2:1, 2; Jo 14:6; cf. 1 Tm 2:5).

iii. **Salvaguardas contra a heresia (2:24-27).**

Tendo distinguido entre os falsos mestres e os crentes verdadeiros, e havendo exposto a natureza e as conseqüências da heresia, João agora chama a atenção para as duas salvaguardas que protegerão do extravio os seus leitores. Se estes hão de constituir-se em prova contra o erro, duas coisas devem permanecer neles: a primeira é a Palavra "que ouvistes desde o princípio" (**24**) e a segunda é "a unção que dele recebestes" (**27**);

24. *O que ouvistes desde o princípio* é o Evangelho, o ensino apostólico, a mensagem original que fora pregada. Não tinha mudado e não iria mudar. Eles tinham que ver que ele permanecesse neles. Isto não aconteceria automaticamente. Eles tinham que permitir-lhe isso. Os cristãos devem ser sempre "conservadores" em sua teologia. Ter "coceira nos ouvidos" sempre a correr atrás de novos mestres, dando ouvidos a qualquer um e nunca chegando ao conhecimento da verdade, é uma característica dos "tempos difíceis" que sobrevirão "nos últimos dias" (2 Tm 3:1, 7; 4:3). A continuada obsessão pelas "últimas novidades" é marca do ateniense, não do cristão (At 17:21). A teologia cristã está ancorada não somente em certos eventos históricos, culminando na carreira salvadora de Jesus, mas no autorizado testemunho apostólico desses eventos. O cristão nunca pode levantar âncora e zarpar para o alto-mar do pensamento especulativo. Tampouco pode abandonar o

ensino primitivo dos apóstolos, trocando-o pelas subseqüentes tradições dos homens. O testemunho apostólico visa essencialmente o Filho. Por isso é que os manterá fiéis a Ele, se permanecerem fiéis àquele testemunho. Além disso, permanecerão *no Filho e no Pai,* no sentido de experimentarem íntima comunhão espiritual com Ambos. Permanecer (grego, *menein*) em Deus e ter a Deus (v. **23**) são virtualmente idênticos em seu significado.

25. Como resultado dessa lealdade ao Filho e ao Pai e dessa comunhão com Eles, gozaremos "a vida eterna" prometida (cf. **5:11, 12**). A terrível conseqüência da herética negação do Filho era a perda da vida, bem como do Pai.

26. Mas o ensino apostólico não era suficiente em si para conservá-los na verdade. João não subestima o poder ou a sutileza dos enganadores. A RV, a RSV e a NEB sem dúvida estão certas, traduzindo o particípio presente aqui (*planōntōn*) como aqueles que "querem enganar-vos (semelhante à RA, *vos procuram enganar*). Não tiveram êxito, mas estão com a tentativa em processo. É possível serem os cristãos enganados por falsos mestres, como está implícito aqui, por outros (**3:7**) e por si próprios (**1:8**). O diabo é primariamente o enganador, pois em sua própria natureza "é mentiroso e pai da mentira" (Jo 8:44).

27. Contra esses pretensos enganadores eles tinham uma segunda salvaguarda, a saber, *a unção* (*chrisma*) *que dele recebestes* e que *permanece em vós.* Ver notas sobre o vers. 20 e a Nota Adicional (pág. 91), onde se argumenta que esta é uma referência ao Espírito Santo. Pessoalmente Jesus prometera que, uma vez dado, o Espírito estaria para sempre conosco (Jo 14:16). Possuindo conhecimento pela direta iluminação do Espírito Santo, *não tendes necessidade de que alguém vos ensine* (cf. Jr 31:34; 1 Ts 4:9). Não seria difícil exagerar esta afirmação de maneira imprudente e desequilibrada. Certo, em última instância o Espírito Santo é o nosso Mestre absolutamente adequado, e sustentamos o nosso direito de juízo privado por Sua iluminação da Palavra de Deus. Mas precisamos ver este versículo no contexto de uma epístola em que João está, de fato ensinando aqueles que, diz ele, não têm necessidade de mestres humanos! E outras passagens do Novo Testamento se referem, não somente ao ministério docente geral exercido na igreja (exs., At 4:18; 5:28, 42; 2 Tm 2:24), mas também, especificamente, a "mestres" especialmente dotados (1 Co 12:29; Ef 4:11).

A competência do Espírito Santo para ensiná-los é indicada na frase seguinte: *a sua unção... é verdadeira, e não é falsa* (cf. v. **21**). Se o nosso Deus é "o verdadeiro Deus" (exs., 2 Cr 15:3; Jr 10:10; Jo 17:3; 1 Ts 1:9; cf. 1 Jo **5:20**) e Jesus Cristo é "a verdade" (Jo 14:6), o Espírito Santo também é verdadeiro. De fato em **5:6** está escrito, "o Espírito é a verdade" (ARA, RSV; nesta, **5:7**). O Senhor chamou-lhe "o Espírito da verdade" (Jo 15:26; 16:13), e prometeu que Ele guiaria os apóstolos "a toda a verdade" (Jo 16:13). Com este conhecimento da Sua natureza, e com a adicional segurança de que a unção os ensinara no passado *(também ela vos ensinou;* no grego, o pronome é o neutro porque se refere a *chrisma,* 'unção' neutro, e não porque o Espírito Santo seja outra coisa que "Ele", uma Pessoa), João olha confiantemente para o futuro e conclui o parágrafo, ou com a afirmação, "permaneceis nele" (AV), ou talvez, lendo com a RSV e a ARA *menete,* não *meneite;* na ARA, frase não final no versículo), com a ordem: *permanecei nele,* imperativo que, sem dúvida, ocorre no versículo seguinte.

Eis aí, então, duas salvaguardas contra o erro — a Palavra apostólica e o Espírito que unge (Is 59:21). Ambos são recebidos na conversão. "Ouvistes" (*ē ousate,* **24**) a Palavra, diz ele, e "recebestes" (*elabete,* **27**) o Espírito, embora na verdade, deixa implícito, a Palavra vos tenha vindo de nós (**1:2, 3, 5**), ao passo que recebestes o Espírito diretamente *dele,* "do Santo" (**27, 20**). A Palavra é uma salvaguarda objetiva, enquanto que a unção do Espírito é uma experiência subjetiva; mas o ensino apostólico e o Mestre Celestial são ambos necessários para a continuidade na verdade. E ambos devem ser captados pessoal e interiormente. Este é o equilíbrio bíblico muito raramente preservado pelos homens. Alguns honram a Palavra e negligenciam o Espírito, o único que pode interpretá-la; outros honram o Espírito mas negligenciam a Palavra da qual Ele nos ensina. A única salvaguarda contra as mentiras é ter permanentemente em nós tanto a Palavra que ouvimos *desde o princípio* como a *unção* que dele recebemos. É mediante estas duas antigas posses, não mediante novos ensinos ou novos mestres, que permaneceremos na verdade.

IV. **Segunda Aplicação das Provas (2:28-4:6).**

João volta agora para o seu ciclo de provas, expandindo-as e impondo-lhes maior vigor: a prova moral da obediência ou justiça (**2:28-3:10**), a prova social do amor (**3:11-8**) e, depois de uma digressão sobre a relação entre a nossa segurança e o nosso coração que nos condena (**3:19-24**), a prova doutrinária da verdade concernente a Cristo (**4:1-6**).

É agora, na segunda exposição das três provas, que, pela primeira vez o crente é descrito como "nascido" de Deus (**2:29**). Anteriormente fora delineado como alguém que conhece a Deus (**2:3, 4, 13, 14**), que está em Cristo (**2:5, 6**) e na luz (**2:9, 10**) e que permanece no Pai e no Filho (**2:24, 27, 28**). Mas agora assume proeminência aquele nascimento proveniente de Deus que é a única coisa que torna possível aos homens conhecer a Deus e permanecer nele. Deve-se este nascimento espiritual a uma geração divina, que é a comunicação da vida de Deus. E tem manifestas conseqüencias na vida do cristão, pois quem foi gerado de Deus não peca (**3:9**), mas pratica a justiça (**2:29**), ama a seu irmão (**3:10, 14**; cf. **4:7**) e crê que Jesus é o Cristo (**5:1**; cf. **4:1-6**).

a. **Uma elaboração da prova moral: justiça (2:28-3:10).**

A prova moral vem primeiro. A prova de que a pessoa é cristã não é meramente a ortodoxia, mas também a conduta reta. Desta vez, ao desenvolver a prova moral, João a associa estreitamente com as manifestações ou aparecimentos do Senhor. A idéia de manifestação, quer como substantivo quer como adjetivo quer como verbo, ocorre seis vezes nesta passagem, quatro das quais se referem a Cristo, duas a Seu aparecimento futuro, que é tratado primeiro (**2:28-3:2**), e duas a Seu aparecimento passado (**3:5** e **8**; cf. **1:2**). É este, pois, o tema deste parágrafo. Comportamento incorreto é inimaginável no cristão que captou o propósito dos dois aparecimentos de Cristo. O fato do Seu primeiro aparecimento e a presença do segundo são fortes incentivos para a santidade.

i. **O futuro aparecimento de Cristo (2:28-3:3).**

Já vimos que a ordem, *permanecei nele,* é provavelmente uma repetição daquilo que ele escreveu no fim do versículo anterior. Mas, enquanto que ali a ênfase era em permanecer em Cristo, reconhecido como o Filho encarnado, aqui a idéia é mais de uma relação mística com Cristo com saudáveis conseqüências morais, *para que (hina,* o propósito do permanecer), *quando ele se manifestar, tenhamos* (ele se inclui) *confiança...* Não pode haver engano quanto a esta referência ao retorno do Senhor. Alguns comentadores do Novo Testamento têm sugerido que a vívida expectação da parousia, nas epístolas de Paulo, foi substituída nos posteriores escritos de João pela vinda do Espírito e pelo presente gozo da vida eterna. Tal teoria ignora o ensino sobre a segunda vinda que ocorre nesta epístola, ou o repudia como concessão à exigência popular, suposição completamente injustificada. Não . A doutrina da volta do Senhor fazia parte da fé apostólica primitiva.

Quatro palavras (na forma verbal ou na substantiva) são empregadas por Paulo para descrevê-la — Sua vinda (*parousia*), Sua manifestação (*phanerōsis*), Sua epifania (*epiphaneia*), e Sua revelação (*apokalupsis*). Destas João utiliza as duas primeiras neste versículo. Há ampla evidência nos papiros de que na época, no Oriente, "a palavra (*parousia*) era a expressão usual para a visita de um rei ou imperador" (Brooke). Parousia significa literalmente "presença", e as duas palavras juntas implicam em que o retorno do Senhor envolverá a presença pessoal de alguém agora ausente, o aparecimento visível de alguém agora invisível.

Os homens reagirão à Sua vinda numa de duas maneiras. Uns terão *confiança;* outros ficarão "envergonhados diante dele" (AV), ou melhor, se afastarão "dele com vergonha" (RSV, semelhante à RA, *nos afastemos envergonhados;* grego, *aischunthōmen ap'autou*). *Confiança* (*parrēsia*) é palavra interessante, e uma das favoritas de João, sendo que quase a metade das vezes em que aparece no Novo Testamento, vem da sua pena. Na AV o substantivo é traduzido, ou por "confiança" ou por "ousadia", enquanto que o seu emprego adverbial é vertido por "ousadamente", "francamente" ou "livremente". Significa literalmente "linguagem aberta, franqueza, liberdade no falar" (Liddell e Scott), e é empregada para descrever a ousadia de abordagem que o cristão faz dos homens (como testemunha) e de Deus (como suplicante). Mas nesta epístola, como na Epístola aos Hebreus (4:16; 10:19), a palavra indica a confiança com que o cristão pode aproximar-se de Deus em oração agora **(3:21; 5:14),** na *parousia* **(2:28)** e no dia do juízo **(4:17).** Mas, somente se permanecermos nele agora, é que teremos confiança diante dele e não nos afastaremos dele no último dia. Quanto ao recuo dos incrédulos à presença do Juiz divino, ver Mt 22:13 e Ap 6:15-17.

29. *Nascido dele* neste contexto parece referir-se a Cristo, mas os termos coerentes joaninos devem ser, nascido "de Deus" ou "do Espírito", e é "contra o teor do Novo Testamento falar dos cristãos como 'gerados de Cristo' " (Law). Portanto, devemos supor que há uma abrupta mudança de pessoa entre os versículos **28** e **29,** sendo que no vers. **28** *nele, ele* e *dele* se referem a Cristo e no versículo **29,** *ele* e *dele* se referem a Deus. Esta seria por certo uma transição melhor para o capítulo seguinte. Law o toma assim e dedica um longo capítulo à relação entre as afirmações joaninas, "Deus é justo" e "Deus é amor". Se sabeis como um fato (*eidēte*) que Deus é justo, diz João, então percebereis como conseqüência lógica (*ginōskete*) *que todo aquele que pratica a justiça é nascido dele.* O filho exibe o caráter do pai porque participa da natureza do pai. A retidão de uma pessoa é, pois, a prova

do seu novo nascimento, não sua causa ou condição. Os gnósticos podem ter denominado a sua iniciação para a *gnósis* "regeneração"; João mostra que a justiça, não o conhecimento, é a marca do regenerado.

3:1. A menção do fato de sermos nascidos dele leva João a explodir em admiração do amor de Deus fazendo-nos Seus *filhos,* ou melhor, Suas "crianças" (*tekna,* derivado de *tekein,* "gerar"), sendo a alusão à natureza divina que recebemos por sermos gerados de Deus, e não por nossa posição filial. *Que grande,* AV: "Que maneira de " (*potapēn*), significava originalmente "de que país". É como se dissesse que o amor do Pai é tão diferente do amor terreno, tão estranho para este mundo, que ele indaga de que país poderá ter vindo. A palavra "sempre inclui espanto" (Plummer). Este amor Deus não nos "mostrou" apenas, mas realmente nos concedeu; temo-lo experimentado nós mesmos. Além disso, "crianças nascidas de Deus" (*filhos de Deus)* não é mero título; é um fato. :A RV e a RSV acrescentam corretamente a frase omitida pela AV e que não se acha em alguns MSS, "e tais somos nós" (*kaiesmen;* RA, *e, de fato, somos filhos de Deus*), não por natureza, mas pela graça de Deus. E o somos, seja o que for que os homens digam ou pensem. Os "filhos de Deus" e o "mundo" são tão diferentes entre si que, de fato, *o mundo não nos conhece* (cf. 1 Co 2:15, 16). A razão disso é que *não o conheceu a ele mesmo,* o que seguramente deve referir-se aqui a Cristo, como no versículo **6.** Como a Sua glória foi coberta pelo véu da carne, assim a nossa "vida está oculta juntamente com Cristo em Deus" (Cl 3:3). A nossa filiação, embora real, ainda não é visível (Rm 8:19).

2. O autor chama de *amados* os seus leitores porque os que são amados pelo Pai são amados pelo apóstolo também. Daí se move da reiteração, *agora somos filhos de Deus* (quer o mundo nos reconheça quer não), para uma consideração do *que havemos de ser,* "pois aspiramos ... a uma herança em virtude dessa filiação" (Alford). De início ele admite francamente que desconhece o caráter preciso dessa herança. O que somos não aparece agora para o mundo; o que seremos não aparece ainda para nós. É importante notar esta confissão apostólica de ignorância. Sua anterior afirmação de que "a unção vos ensina a respeito de todas as coisas" **(2:27)** não deve ser salientada literalmente. O cristão não é onisciente. Os apóstolos do Novo Testamento, como os profetas do Velho Testamento, sabiam o que fora propósito de Deus desvendar-lhes, e não mais (cf. Dt 3:24; 1 Co 13:8-12, RSV). Assim, aqui João confessa que o exato estado e condição dos remidos no céu

não lhe tinha sido revelado. Sendo assim, é ocioso e pecaminoso especular ou investigar coisas que a Deus não aprovou tornar conhecidas. Na verdade, está implícito, isto só se manifestará quando Ele se manifestar.[30] As duas revelações, de Cristo e do nosso estado final, serão feitas simultaneamente. Então seremos "glorificados com ele" (AV, "glorificados juntos; Rm 8:17; cf. Cl 3:4).

Contudo, não quer dizer que não sabemos nada acerca do nosso estado futuro. Sabemos isto, *que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque havemos de vê-lo como ele é.* A ordem dos eventos é clara. Primeiro, Ele aparecerá. depois O veremos como Ele é; e finalmente seremos semelhantes a Ele. (Quanto a referências a "ver" a Deus ou a Cristo no céu, comparar Mt 5:8; Jo 17:24; 1 Co 13:12; 2 Co 5:7; Hb 12:14; 1 Pe 1:8; Ap 1:7; 22:4.) Já a imagem de Deus, maculada pela queda, foi gravada em nós outra vez. O novo homem, que assumimos em nossa conversão, foi "criado segundo a semelhança de Deus em verdadeira retidão e santidade "(Ef 4:24, RSV; cf. Cl 3:10). E desde aquele dia, em cumprimento do propósito predestinativo de Deus, para sermos "conformes à imagem de seu Filho" (Rm 8:29), o Espírito Santo vem-nos transfigurando "na sua imagem, de um grau de glória a outro" (2 Co 3:18, RSV; cf. 1 Jo **2:6**). Nesta passagem de 2 Coríntios se diz que a transformação é devida ao fato de que estamos "com o rosto desvendado, contemplando ... a glória do Senhor"; assim, é compreensível que quando O virmos como Ele é, e não somente o nosso rosto for desvendado, mas também o dele, seremos final e completamente semelhantes a Ele, incluindo-se os nossos corpos (Fp 3:21; cf. 1 Co 15:49). "A visão torna-se assimilação" (Law). Isso é tudo que João sabe acerca do nosso estado final, celestial. Paulo em suas epístolas se concentra na verdade de que no céu estaremos "com Cristo" (2 Co 5:8; Fp 1:23; Cl 3:4; 1 Ts 4:17; cf. Lc 23:43; Jo 14:3; 17:24). É-nos suficiente saber que no último dia e pela eternidade estaremos com Cristo e seremos como Cristo; quanto a uma revelação mais completa do que seremos, contentamo-nos em esperar.

3. A razão pela qual João escreve a respeito da volta de Cristo e do estado final não é teológica, mas ética. Como Paulo, ele segue o Senhor ensinando as implicações práticas desta gloriosa expectação. *Nele* significa "em Cristo". A *esperança* (a palavra é única aqui nos escritos de João, mas comum nos de Paulo e Pedro) cristã tem como

---

30. NEB ("quando isto for desvendado") segue a RV, margem, e muitos comentadores ao tomar como sujeito do verbo *phanerothē*, como do anterior *ephanerothē*, não Cristo, mas "o que havemos de ser". Poderia ser um ou outro. Nenhum sujeito é dado no grego.

seu objeto ou fundamento (a preposição é *epi*, "em", como em Rm 15:12; 1 Tm 4:10) o retorno de Cristo e a glória que se lhe segue. Inclui os três eventos já mencionados — Sua manifestação, nossa visão dele, e o tornar-nos semelhantes a Ele. Esta não é uma esperança incerta, como as esperanças dos homens, porque se baseia na promessa de Cristo (cf. Hb 10:23), e nós sabemos (v. **2**) a verdade pela qual esperamos. A sua própria certeza inclui o seu desafio. O cristão que fixa a sua esperança (a sua confiante expectação) do retorno de Cristo, purificar-se-á, não cerimonial mas moralmente. Pureza (*hagneia*) é primeiramente "liberdade de mancha moral" e daí "aquele elemento do caráter santo que é efetuado pela disciplina da tentação" (Law). João já acentuou que, desde que Cristo é justo, devemos praticar a justiça, se não quisermos ficar envergonhados em Sua vinda **(2:28,29).** Semelhantemente, desde que Ele é puro, e quando O virmos seremos semelhantes a Ele, temos que assegurar-nos de que o processo de purificação tem-se iniciado agora e começa a purificar-nos. Certo, somente o sangue de Cristo pode limpar-nos da corrupção e da culpa do pecado **(1:7),** mas temos um papel a desempenhar na purificação de nós mesmos do poder do pecado (cf. 2 Co 7:1; 1 Tm 5:22; Tg 4:8; 1 Pe 1:22).

ii. **A passada manifestação de Cristo (3:4-10).**

João parte agora para a segunda parte da sua elaboração da prova moral e, desta vez, estabelece ligação entre a retidão e o aparecimento de Cristo no passado. Seu argumento em prol da indispensável necessidade do santo viver é extraído agora, não da expectação da segunda vinda do Senhor, quando O veremos e nos tornaremos semelhantes a Ele, mas do propósito de Sua primeira vinda, que era tirar os pecados e destruir as obras do diabo. O argumento é repetido, cada vez com uma ênfase diferente.

	Vers. 4-7	**Vers. 8-10**
Frase introdutória:	*todo aquele que pratica o pecado* **(4)**	*Aquele que pratica o pecado* **(8)**
Tema	A natureza do pecado é a transgressão da lei **(4)**	A origem do pecado é o diabo **(8)**
O propósito do aparecimento de Cristo:	*ele se manifestou para tirar os pecados* **(5)**	*Para isto se manifestou o Filho de Deus, para destruir as obras do diabo* **(8)**
Conclusão lógica	"Ninguém que permanece nele peca" **(6,** RSV)	"Nenhum nascido de Deus comete pecado" **(9,** RSV).

Demonstra-se assim que permanecer no pecado é ser completamente oposto a todo o propósito da primeira manifestação de Cristo, que se menciona duas vezes **(5:8)**, exatamente como a sua segunda manifestação foi mencionada duas vezes na seção anterior **(2:28; 3:2)**.

(1) *A Natureza do Pecado: Transgressão da Lei* **(3:4-7)**.

4. *Todo aquele que pratica o pecado.* João declara uma verdade fundamental, da qual não há fuga nem exceção. Esta passagem (e, na verdade, a epístola inteira) está repleta dessas generalizações, dirigidas contra a arrogante presunção dos hereges de que eles constituíam uma *élite* separada da gente comum. João não admite essa distinção. Um dúplice padrão de moralidade é completamente estranho à religião cristã. Assim, seis vezes nesta seção ele emprega a expressão *pas-ho*, traduzida por "todo aquele que", "todo homem que" ou "quem quer que" **(2:29; 3:4, 6a, b, 9, 10b —** na RA sempre traduzida por ("todo aquele que "), e três vezes o relativo simples *ho* é seguido por um verbo no particípio presente, a qual frase é traduzida por "aquele que" **(7,8, 10c)**. O Evangelho, com as suas implicações morais, preocupa-se com todos os homens, não apenas com alguns.

Segue-se aí uma definição de pecado. *Todo aquele que pratica o pecado, também transgride a lei; porque o pecado é a transgressão da lei (hē anomia,* "a anomia", "sem lei"). Existem outras definições de pecado no Novo Testamento (exs., Rm 14:23; Tg 4:17; 1 Jo **5:17)**; mas esta, longe de ser "um tanto superficial" (Dodd), é a mais clara e a mais reveladora. A afirmação de que "pecado é faltosa desconsideração para com a lei" (RV RSV, literalmente, "pecado é ilegalidade") identificado tanto os dois termos que os torna intercambiáveis. Sempre que um deles é lido, pode substituir o outro. Não é apenas que o pecado se manifesta em desconsideração pela lei de Deus, mas que o pecado é, em sua própria natureza, ilegalidade. A ilegalidade é a essência, não o resultado do pecado. Assim exposto em sua fria realidade, a gravidade do pecado emerge. Os hereges parecem ter ensinado que, para o cristão iluminado, questões de moralidade são matéria indiferente, exatamente como hoje a verdade acerca do pecado é disfarçada por eufemismos, e os nossos pecados se tornam meros "pecadilhos", "fraquezas temperamentais" ou "problemas de personalidade". Em contraste com tais maneiras de subestimar o pecado, João declara que o pecado não é apenas uma falha negativa (*hamartia,* pecado, significa literalmente "errar o alvo" e *adikia,* injustiça ou falta de retidão, significa um abandono daquilo que é reto ou justo), mas essencialmente uma ativa

rebelião contra a vontade de Deus e uma violação da Sua santa lei. É importante reconhecer isto, porque o primeiro passo para um viver santo é admitir a verdadeira natureza e a impiedade do pecado.

5. João apela muitas vezes para o conhecimento que os seus leitores já possuem e os concita a amoldarem a ele as suas vidas. Neste caso, o conhecimento a que se refere tem que ver, não com a natureza do pecado, mas com a verdade acerca da Pessoa e obra de Cristo. Ele deixa implícito que, se eles tiverem uma correta noção disso, aborrecerão o mal. *Ele* (*ekeinos,* enfático, significando Cristo) *se manifestou* ("apareceu") *para tirar os pecados* (AV "os nossos pecados"), *e nele não existe pecado.* Aqui a obra de remoção dos pecados do homem realizada por Cristo e a impecabilidade de Sua Pessoa são maravilhosamente colocadas juntas. Ele veio ao mundo para levá-los embora (*ãre;* a mesma palavra ocorre no reconhecimento feito pelo Batista do Cordeiro de Deus (Jo 1:29; cf. também Hb 9:26). Outras partes do Novo Testamento explicam que Ele fez isso tomando-os sobre Si mesmo, suportando-os em Seu corpo (1 Pe 2:24; Hb 9:28; cf. Is 53:11,12). E ao tirar os pecados do homem, Ele mesmo estava sem pecado. A impecabilidade de Jesus é comumente mencionada na Escritura quase como um aparte, em conexão com Sua obra de salvação (exs., 2 Co 5:21; Hb 7:26; 1 Pe 1:19; 2:22). João lhe dá muita ênfase, afirmando-a positivamente, "ele é justo", "ele é puro" (**2:29; 3:3,7**) e negativamente, "nele não existe pecado". Em cada caso ele emprega o verbo ser no grego (*estin*), pois a impecabilidade de Cristo não pertence nem à sua preexistência, nem aos dias da Sua carne, nem à Sua presente condição celestial, mas à Sua natureza essencial e eterna.

6. Segue-se a dedução lógica. Se a natureza de Jesus é sem pecado, e se o propósito de Seu aparecimento histórico era tirar o pecado, então *todo aquele que permanece nele não vive pecando,* ao passo que, por outro lado, *todo aquele que vive pecando não o viu, nem o conheceu* (AV, "não peca" e "peca", nas duas frases). É típico do método de João dar a entender a verdade com esse duplo golpe de martelo acerca de pecar e não pecar. Desde que em Cristo não existe pecado, é óbvio que, se permanecermos nele, tampouco nós pecaremos. Se nós pecamos, isto mostra, não só que não permanecemos nele (tempo presente), mas que não O vimos (cf. 3 Jo **11**) nem O conhecemos, isto é, nunca viemos a conhecê-lo ou a vê-lo (tempo perfeito nos dois casos). Enquanto Ele não se manifestar em glória, não O veremos "como ele" (v. **2**); todavia, todo cristão O vê com os olhos da fé. E a visão de Cristo, tanto na experiência presente como na situação futura, é forte incentivo à santidade. Estes versículos ensinam a total incongruência do pecado no cristão. Ver e conhecer a Cristo, o Salvador sem

pecado dos pecadores, é banir o pecado; pecar é negar a Cristo e revelar que não se está permanecendo nele. O pecado e Cristo estão irreconciliavelmente em inimizade um com o outro. Cristo, em Sua Pessoa isenta de pecado e em Sua obra salvadora, é fundamentalmente oposto a ele.

7. A primeira parte da exposição desse tema termina com uma solene advertência a seus *filhinhos.* "A ternura da mensagem é evocada pelo perigo da situação" (Westcott). *Não vos deixeis enganar.* Os falsos mestres, instrumentos de Satanás, os arqui-enganadores, estavam procurando extraviá-los, não só teologicamente **(2:26).** mas também moralmente. Cuidado com eles! *Aquele que pratica a justiça é justo, assim como ele é justo.* Os hereges parecem ter-se rendido ao raciocínio sutilmente perverso segundo o qual de alguma forma você pode "ser" justo sem necessariamente molestar-se em "praticar" a justiça. João nega rotundamente a possibilidade. O único indivíduo justo em si mesmo é aquele que é exatamente como Jesus (*ele,* outra vez o enfático pronome *ekeinos*), que é justo, como já foi dito várias vezes **(2:1,29;** cf. **3:3,5).** "Fazer é a prova de Ser" (Law).

(2) *A Origem do Pecado: o Diabo* **(3:8-10).**

João segue o mesmo esquema na segunda exposição do seu argumento a partir da primeira manifestação de Cristo. De novo começa com uma referência à gravidade do pecado; continua com o propósito da missão de Cristo na terra; e conclui com uma dedução acerca da santidade. Mas desta vez sua ênfase é à origem, antes que à natureza do pecado, e insiste em que, para o cristão, sua prática não é apenas incompatível, mas impossível **(9).**

8. *Aquele que pratica o pecado procede do diabo.* Esta segunda generalização liga o pecado, não com a lei de Deus, que ele transgride **(5),** mas com o diabo, em quem se origina. *O diabo vive pecando desde o princípio* (cf. Jo 8:44), significando, presumivelmente, desde o momento da sua vaidosa rebelião contra Deus, desde o começo da sua carreira demoníaca. Visto que o pecado é a sua atividade característica ("peca", AV, traduz *hamartenei,* que está no tempo presente contínuo; daí é boa a tradução da ARA), todo aquele que peca exibe um caráter que só tem que se ter derivado dele, ao menos em última instância. A existência e a malignidade do diabo são pressupostas em toda parte na literatura joanina. [31]

---

31. Ver Nota Adicional sobre o ensino de João sobre o diabo, pág. 118.

Se a obra característica do diabo é pecar, a obra característica do Filho de Deus é salvar. *Para isto se manifestou* ("apareceu", *ephanerōthē* de novo, como no v. **5**), *para destruir as obras do diabo.* Estas são muitas e más. Incluem todas aquelas coisas que ele introduziu sutilmente na perfeita criação de Deus, para corrompê-la. Moralmente, sua obra é tentar para o pecado; fisicamente, é inflingir doença; intelectualmente, seduzir para o erro. Ele ainda ataca a alma, o corpo e a mente do homem dessas três maneiras; e Cristo veio para destruir as suas obras. A destruição foi uma "soltura" (*lusē*), como se essas obras diabólicas fossem correntes que nos prendessem. Naturalmente, sabemos por experiência que elas não foram "destruídas" num sentido absoluto (cf. Rm 6:6; 2 Tm 1:10; Hb 2:14, onde é evidente que o verbo *katargeō* não significa liqüidar ou aniqüilar, mas refutar, privar de forças, tornar inoperante, vencer e dominar). O diabo continua ocupado na prática das suas obras malignas, mas ele foi derrotado e em Cristo podemos escapar à sua tirania.

Se, pois todo o propósito da primeira manifestação de Cristo foi tirar os pecados e desfazer as obras do diabo, os cristãos não devem comprometer-se, nem com o pecado nem com o diabo, ou ver-se-ão lutando contra Cristo. Se o primeiro passo para a santidade é reconhecer a malignidade do pecado, tanto em sua essência como ilegalidade como em sua origem diabólica, o segundo passo é ver a sua absoluta incompatibilidade com Cristo em Sua Pessoa sem pecado e em Sua obra salvadora. Quanto mais claramente captarmos estes fatos, mais incongruente aparecerá o pecado, e mais determinados estaremos a descartar-nos dele.

9. Outra vez João tira uma conclusão lógica. Faz duas penetrantes declarações de fato. A primeira afirma que o cristão não "peca" (ARA, *não vive na prática de pecado,* AV, "não comete pecado"), e a segunda, que ele *não pode* pecar. Estas expressões às vezes são entendidas como ensinando que o verdadeiro cristão, alguém que é *nascido de Deus,* é constitucionalmente incapaz de pecar. Mas essa interpretação não pode ser mantida, a não ser que suponhamos que João se contradiz nesta epístola. Em **1:8, 10** ele declarou que aqueles que negam que são pecadores por natureza e pela prática, enganam-se a si mesmos e fazem de Deus um mentiroso; e em **2:1,** embora afirmando que está escrevendo "para que não pequeis", explicitamente acrescentou que "se, todavia, alguém pecar" (evidentemente uma possibilidade para ser considerada), foi feita provisão da graça para o seu perdão. Portanto, é claro que João não está negando a possibilidade do pecado no cristão. Mas tampouco está afirmando a sua impossibilidade. O primeiro modo de

conciliar o ensino de João nos capítulos **1** e **3** é reconhecer que em cada um ele está-se opondo a um erro diferente. O gnosticismo levava os seus adeptos a diferentes conclusões. Alguns supunham que a sua posse da *gnōsis* os tornara perfeitos; outros sustentavam que o pecado não importava porque ele não podia prejudicar os que tinham sido iluminados. As duas posições são moralmente perversas. A primeira é cega para o pecado e nega a sua existência; a segunda é indiferente para com o pecado e nega a sua gravidade. A primeira João declara a universalidade do pecado, mesmo no cristão; negar o pecado é ser mentiroso. À segunda João declara a incompatibilidade do pecado no cristão; cometer pecado é ser do diabo. É com o fim de confundir essas idéias particulares dos seus oponentes que João expõe a posição cristã em termos categóricos como esses.

Então, que quer ele dizer no versículo **9,** quando escreve que o cristão não peca e não pode pecar? Um exame das suas expressões no-lo dirá. Ele emprega três. Primeiro ele diz que o cristão que permanece em Cristo "não peca" (AV, **6a** e **5:18,** *hamartenei*); este é um tempo verbal presente, indicando um caráter firmado, como o do "diabo" que "peca desde o princípio" (AV, **8**). Cf. *hamartanon,* um particípio presente, em **6b,** ao passo que os verbos em **2:1** são ambos aoristos. A segunda afirmação é que aquele que é nascido de Deus "não comete pecado" (AV, **9a,** *hamartian ou poiei*). Outra vez, não é o fato isolado de pecar que se tem em mira, mas o hábito estabelecido disso, indicado pelo verbo *poiein,* fazer ou praticar, que é empregado quanto a praticar o pecado em **4a,8,9,** quanto a praticar a ilegalidade em **4b** (transgredir a lei), e quanto a praticar a justiça em **2:29; 3:7,10a.** A terceira expressão é a de que o cristão "não pode pecar" (*ou dunatai hamartanein,* **9**), "não é capaz de pecar", onde "pecar" é um infinito presente, não aoristo. Se o infinito fosse aoristo, teria significado, "não é capaz de cometer um pecado"; contudo, o infinito presente significa, "não é capaz de pecar habitualmente" (o que reforça a tradução da ARA em **3:6, 8, 9;** cf. **5:18**). Em toda esta seção o apóstolo está debatendo a incongruência do pecado no cristão, antes que a sua impossibilidade. Se mesmo os pecados isolados são tão impróprios do cristão, o que é completamente impossível é a persistência no pecado, "um caráter, um hábito dominante, e não primariamente um ato" (Westcott).

Em que jaz esta "impossibilidade"? A resposta de João é dada em duas frases: *pois o que permanece nele é a divina semente* e *porque é nascido de Deus. Semente* poderia ser um substantivo coletivo referente aos filhos de Deus (cf. Jo 8:33; Gl 3:29), e *nele* poderia significar "em Deus". A frase toda seria então traduzida, "a linhagem de Deus permanece nele, e não pode pecar porque é nascida de Deus" (RSV, margem, e

cf. Moffatt. O sentido é paralelo ao do v. **6**). É mais provável, porém, que "sua semente" (AV) esteja traduzida com exatidão no texto da RSV. por "natureza de Deus", ou "a divina semente" (NEB, como na ARA), e que *nele* se refira ao filho de Deus. Deste modo, as duas partes do versículo **10** tornam-se paralelos exatos, cada parte consistindo de uma afirmação de que o cristão não peca ou não pode pecar, a que se acrescenta o motivo de tal asserção. Então a inferência será esta: o novo nascimento envolve a aquisição de uma nova natureza pela implantação em nós da própria semente do poder vivificante de Deus. Nascer de Deus é uma transformação interior, profunda, radical. Além disso, a nova natureza recebida no novo nascimento permanece. Ela exerce forte pressão interna em direção à santidade. É a influência permanente da *divina semente* dentro de cada *nascido de Deus*, que capacita João a afirmar, sem medo de contradição, que "esse não pode" continuar vivendo em "pecado" (ARA, *esse não pode viver pecando;* cf. 2 Co 5:17; 2 Pe 1:4). Na verdade, se continuasse assim no pecado, indicaria que nunca nasceu de novo. Foi esta convicção que capacitou João a asseverar que os hereges, que não somente persistiam no pecado mas se separaram completamente da comunidade cristã, não eram afinal cristãos verdadeiros (**2:19**).[32]

10. Este versículo é, ao mesmo tempo, um resumo e conclusão do anterior e uma transição para o que se segue. João falou duas vezes da primeira manifestação de Cristo (**3:5, 8**) e duas vezes da segunda, que ainda está por vir (**2:28; 3:2**); mas nesta passagem ele fala duas vezes também do aparecimento ou manifestação dos homens. Ainda não é manifesto o que somos, se somos *filhos de Deus* ou *filhos do diabo.* A diferença é clara para o discernimento, e o propósito de João é dar uma prova pela qual se reconhecem os dois grupos. E há somente dois grupos. Não três. Nem apenas um. Esse ponto claro como a água, com o preto no branco, não é apenas verdadeiro em si, mas, de acordo com C. H. Dodd, também é necessário porque "com sofisma se pode tão facilmente provar que o mal é um aspecto do bem como provar que o erro é um aspecto da verdade. Mas a verdade e a falsidade, o bem e mal, o certo e o errado, Deus e o diabo são opostos irreconciliáveis". A nossa ascendência ou é divina ou é diabólica. A Bíblia não ensina a paternidade universal de Deus, exceto no sentido físico e vago de que Deus é o Criador de todos (At 17:28). Mas no sentido espiritual e profundo, Deus não é Pai de todos os homens, e os homens não são

---

32. Ver pág. *111*, notas adicionais sobre "sua semente" e sobre a interpretação completa dos vs. **4-9**.

todos Seus filhos. Na verdade, João aqui está somente fazendo eco do que Jesus disse uma vez a certos judeus incrédulos: "Vós sois do diabo, que é vosso pai" (Jo 8:44; cf. Mt 13:38; At 13:10).

A maneira pela qual tornar-se filho de Deus é, do lado humano, crer em Cristo ou recebê-lo, e, do lado divino, pelo novo nascimento (Jo 1:12, 13). Por enquanto os filhos de Deus (**9**) e os do diabo (**8**) podem ser reconhecidos por sua conduta moral. "Pelos seus frutos os conhecereis" (Mt 7:20). Agora ele escreve em termos negativos, tendo em mente os hereges pecaminosos e destituídos de amor: *todo aquele que não pratica justiça não procede de Deus, também aquele que não ama a seu irmão.* A falta de justiça e de amor prova a falta do nascimento divino. Não que a justiça e o amor sejam inteiramente distintos. João acrescenta a segunda frase quase como uma interpretação da primeira. "O amor é a justiça em relação aos outros" (Plummer). A menção do amor introduz o assunto do parágrafo seguinte.

Estamos agora em condições de olhar retrospectivamente para os doze versículos anteriores (**2:28-3:10**), em que a prova moral foi elaborada, e sentir a força do seu argumento. Se Cristo se manifestou primeiro "para tirar os pecados" e "para destruir as obras do diabo" e, se, quando Ele se manifestar pela segunda vez "havemos de vê-lo como ele é" e "seremos semelhantes a ele", como podemos continuar vivendo em pecado? Fazê-lo é negar o propósito de Suas duas manifestações. Se queremos ser leais à Sua primeira vinda e estar preparados para a segunda, devemos purificar-nos, como Ele é puro. Agindo assim daremos prova de que nascemos de Deus.

Nota Adicional: O sentido de "sua semente" (3:9).

(Nesta Nota Adicional e na seguinte, as citações bíblicas são de acordo com a AV.)

C. H. Dodd (pág. 76) faz uma série de citações dos tratados "Herméticos", escritos de Filo e dos gnósticos em que se faz referência à implantação de "uma semente" divina no homem. Em alguns deles o princípio divino está em todos os homens; noutros, está plantado somente em boas almas. Em qualquer dos casos pensava-se que a salvação consiste da liberação ou redenção desta semente que já estava aprisionada dentro deles. É possível que os hereges dos dias de João ensinassem uma doutrina semelhante, sobre um elemento divino imanente no homem; que lhe chamassem "semente de Deus"; e que João deliberadamente tomasse a expressão por empréstimo do vocabulário deles (como pode ter feito com *chrisma* em **2:20, 27,** veja-se). Se é isso, não é necessário supor que ele endossasse a teologia deles. Três pergun-

tas o esclarecem. Primeiro, em quem é que "a sua semente permanece" (RSV, "habita")? Se os hereges estavam ensinando que o princípio divino já é inerente por natureza em todos os homens ou nas "boas almas" (Valentinus), a posição de João é, em vez disso, que esse princípio é implantado em alguns pela graça e que aqueles que o recebem são, por isso, "nascidos de Deus". Segundo, qual é o efeito da implantação do princípio divino? Nesta passagem João insiste em que o recebimento da divina semente causa um novo nascimento que se afirma contra o pecado e se manifesta numa conduta reta. Terceiro, qual é o caráter dessa semente? Noutras passagens do Novo Testamento a Palavra de Deus é retratada como "semente" (1 Pe 1:23, 25; Tg 1:18, 23; cf. Lc 8:11). Será que o emprego que João faz de "semente" é também uma referência ao Evangelho? Essa foi a opinião de Agostinho, adotada por Beda, Lutero, Alford (que salienta Jo 5:38 como a "chave" dessa interpretação) e outros, e, mais recentemente, por C.H. Dodd. William Barclay a favorece também. C. H. Dodd conclui que "há... uma muito bem estabelecida associação das idéias, 'semente' e 'palavra' ", e que "quando o nosso autor fala da divina 'semente', está pensando na Palavra de Deus, ou no Evangelho". Certamente o conceito de semente "permanecendo nos" cristãos é uma reminiscência de **2:24**, onde o que permanece neles é "o que ouvistes desde o princípio". Visto que C. H. Dodd considera **2:24** como se referindo ao *chrisma*, acha que a "semente" é idêntica a ele, ambos sendo o Evangelho, o primeiro iniciando para o conhecimento, a última "produzindo nos homens a natureza regenerada que não peca". Findlay faz a mesma identificação entre *chrisma* e "semente", mas os considera ambos como alusões ao Espírito Santo, que é o autor da verdade e da santidade. Que "semente", como *chrisma*, se refira ao Espírito Santo não é impossível, dado que no quarto evangelho o novo nascimento é claramente um nascimento "do Espírito" (Jo 3:6, 8). Provavelmente nunca saberemos com certeza e com precisão o que João tencionava, ou o que os seus leitores entenderam, com a expressão, *sua semente*. Mas se a semente implantada nos cristãos, e neles permanente, é a palavra do Evangelho, ou o Espírito Santo, ou a natureza divina desse modo comunicada (cf. 2 Pe 1:4), o que João quer dizer é a mesma coisa, a saber, é o nascimento sobrenatural do cristão, gerado por Deus, que o guarda do pecado.

Nota Adicional: Interpretação de 1 João 3:4-9.

A dificuldade que os comentadores têm experimentado na interpretação deste parágrafo é evidenciada pela variedade de explicações oferecidas. É importante que considerações subjetivas não nos influenciem. O critério de interpretação é saber o que João pretendeu ensinar,

não se coincide com a nossa experiência da santidade. Portanto, concordamos com Alford, "as simples palavras do apóstolo devem ser mantidas com firmeza", e não devem "ser amansadas" para adaptar-se à nossa conveniência.

Se, como argumentamos no comentário destes versículos, João não está ensinando que o cristão não peca, ou que a condição de todo aquele que é nascido de Deus tem perfeição sem pecado (cf. **1:8, 10; 2:1; 3:3**), que é que ele quer dizer quando afirma que o cristão não peca e "não pode" mesmo pecar? Parece que sete respostas foram dadas a esta pergunta.

1. Alguns tentaram estreitar a definição de "pecado" nesta passagem e restringir os pecados que o cristão "não pode" (não é capaz de) praticar crimes notórios, ou ofensas contra o amor (assim Agostinho, Beda e Lutero, interpretando "justiça" como "amor", partindo do v. **10**), ou pecados "mortais" em oposição a pecados "veniais" (comentadores católicos romanos). Certamente esta é uma alegação especial. Nenhuma dessas limitações está na mente de João. Ao contrário, ele começa definindo pecado como "ilegalidade". As referências ao "pecado" nesta passagem são gerais, não específicas.

2. Outros tentaram argumentar que o cristão "não pode" pecar porque o que é pecado na vida de um incrédulo não é considerado assim por Deus num crente. É inconcebível que essa idéia absurda sequer tenha passado pela mente de João. "O pecado é ilegalidade", seja quem for que o pratique. Além disso, este duplo padrão ou conceito de moralidade era justamente a espécie de sutil argumento que os hereges estavam usando para justificar a sua continuação no pecado. João é claro quando afirma que "todo aquele que comete pecado é culpado de ilegalidade" (**3:4**, RSV), seja cristão ou não cristão.

3. Outros traçaram uma distinção, não entre o crente e o descrente, mas entre a velha e a nova natureza do crente. A velha natureza pode continuar a pecar; é a nova natureza que "não pode", argumentam eles. "É literalmente certo quanto à natureza divina comunicada ao crente. Essa não peca e não pode pecar" (Plummer). Mas, fora o fato de que tal argumento funcionaria nas mãos dos hereges aos quais João se opõe, é muito duvidoso que possamos achar apoio bíblico para isolar desse modo as "naturezas" do homem, de sua "pessoa". As nossas duas naturezas podem ser separadas em seus desejos e insinuações, não porém em suas atividades. O desejo "da carne" e o "do Espírito" são contrastados em Gl 5:17, e se afirma que estão em desavença entre si; mas quando Paulo prossegue e cataloga as "obras da carne" e o "fruto do Espírito", o que ele tem em vista são as atividades, não das

duas "naturezas", mas de uma "pessoa", ora dominada pela carne, ora pelo espírito. A relevância prática disso deveria ser clara. Podemos distinguir entre os nosso diferentes desejos dentro de nós mesmos, atribuindo alguns à carne e alguns ao Espírito, mas não podemos atribuir um ato a uma das nossas duas naturezas *de maneira tal que nos distingamos dele.* Não podemos dizer de um pecado: "minha velha natureza o cometeu; eu não". O que uma das minhas naturezas me incita a fazer, *eu* faço, e não posso descartar-me da responsabilidade por aquilo. É verdade que em Rm 7:17 Paulo diz, "quem faz isto já não sou eu, mas o pecado que habita em mim". Não obstante, seu propósito naquele contexto não é negar que ele próprio está agindo pecaminosamente, mas explicar porque o seu comportamento entra em conflito com a sua vontade. Assim, neste parágrafo todo é uma pessoa que peca ou não peca, não uma das suas naturezas. O sujeito dos verbos "pecar" e "não pecar" é, em cada caso, "ele", uma pessoa, não "isso", uma natureza. Isto está particularmente claro no versículo **9**, onde João não escreve, "sua semente permanece nele; e *esta* não pode pecar", mas, "sua semente permanece nele; e *ele* não pode pecar". Não pode haver dúvida de que esta é a tradução correta, dado que João prossegue, "porque *ele* é nascido de Deus". Não é a "semente" que é nascida de Deus, mas a "pessoa", mediante a implantação da semente; e quem "não pode pecar" é, pois, a "pessoa" em quem permanece a semente.

4. Uma interpretação mais popular deste parágrafo é a sugestão de que o que João está descrevendo aqui não é uma realidade, mas o ideal. Alford segue o comentador alemão Düsterdieck (de quem ele depende bastante em sua exposição desta epístola) na adoção desta idéia. João fala através desta epístola toda, afirma ele, "da realidade ideal da vida de Deus e da vida do pecado como se excluindo absolutamente uma à outra". Assim também Westcott, "as idéias da filiação divina e do pecado são mutuamente exclusivas". C. H. Dodd e William Barclay mencionam esta idéia como uma possibilidade, e, em apoio dela, citam a descrição da vida na nova era, em Enoque 5:8: "eles todos tornarão a viver e nunca mais pecarão, nem por negligência nem por orgulho". O argumento parece que é assim: antecipou-se que a impecabilidade seria uma característica da era por vir, e visto que João acreditava que a era vindoura tinha chegado (**2:8**), naturalmente afirmava a impecabilidade dos cristãos! Acho isso muito insatisfatório. João estava escrevendo numa época de crise. A situação a que se dirigia era de dura realidade; não seria bom, se ele só lançasse mão de "idéias" e "ideais". Os gnósticos faziam alegações concretas, e João era franco ao contradizê-las e chamar-lhes mentiras. Ao fazê-lo, ele também contrapunha alegações. Havemos de imaginar que estas eram "ideais" que os seus

oponentes poderiam ter repudiado como inverídicos, não práticos e inatingíveis? Além disso, João não escreveu como um idealista que, idealmente falando, o cristão "não deve pecar". Sua linguagem foi a do realista. Afirmou categoricamente que o cristão "não" peca e, na verdade, "não pode" pecar.

Law, que rejeita a interpretação idealista, contudo propõe solução um tanto parecida. Ele salienta que João estava escrevendo com a calma de um teólogo, mas "em vista de uma definida situação de controvérsia e sob forte tensão da controvérsia". Estava-se opondo aos que tornavam a liberdade cristã em licença. Assim empregava asserções absolutas, "imbuídas de santa paixão", "contradições impróprias de dogmas de imprópria falsidade". Ao fazê-lo, as suas expressões ficaram coloridas por "visível exagero e excesso de ênfase", e são apenas "teoricamente... verdadeiras". Mas, qual a diferença entre afirmações "ideais" e "teóricas"? Temos que insistir que João procurou derribar as falsas teorias dos hereges, não com "teorias" alternativas, ainda que verdadeiras, mas com fatos.

5. Os que sustentam que João estava expressando um "ideal", em sua maioria vão adiante e afirmam que, não obstante, era um ideal relativamente realista. Assim, Alford cita Düsterlieck como escrevendo, "Nenhum... dos expositores, que de alguma forma reconhecem o caráter ideal do conceito de João, passa por alto o fato de que mesmo na vida real dos nascidos de Deus há alguma coisa que com plena veracidade responde às palavras ideais, 'eles não podem pecar'... não pecam, e não podem pecar, na exata proporção em que a nova vida divina, incondicionalmente oposta a todo pecado... está presente neles e neles permanece". Os comentadores que seguem esta explicação tendem a concentrar-se no versículo **6** ("ninguém que permanece nele peca", RSV) e interpretam este permanecer em Cristo, não como uma descrição de todos os cristãos, mas como uma condição que alguns cristãos preenchem. Portanto, o grau de santidade do cristão varia na proporção em que ele permanece em Cristo. "In quantum in ipso manet, in tantum non pecat" — na medida em que permanece nele, não peca (Agostinho, Beda). Daí o mandamento, "permanecei nele" **(2:28)**. Se a ordem é desobedecida, o cristão peca; se é obedecida, não peca.

Isso é bem verdadeiro. O Senhor o ensina claramente em Sua alegoria da videira e os ramos (Jo 15:1 ss.). A frutuosidade dos ramos depende de permanecerem na videira. Mas não se pode dizer que esta interpretação esgota o sentido do parágrafo. Pode ser uma legítima exposição do versículo **6;** do versículo **9** não. Há duas diferenças entre esses versículos. No versículo **6** está dito que o cristão "não peca"; no versículo **9** se diz que ele "não pode pecar". Em segundo lugar, a

vitória do cristão sobre o pecado é atribuída, no versículo **6**, a permanecer ele atualmente em Cristo, mas no versículo **9** a seu passado nascimento pela ação de Deus, resultante de que, a semente de Deus "permanece" nele. E o "permanecer" da semente de Deus em nós é tão constante e invariável como o nosso permanecer em Cristo pode ser inconstante e variável. Numa palavra, a afirmação de que ele "não" peca (v. **6**) pode ser condicional, dependendo de "aquele que permanece em Cristo"; a afirmação de que ele "não pode pecar" (**9**) é absoluta, desde que depende de, "porque é nascido de Deus".

6. Ebrard interpreta o pecado que o cristão regenerado "não pode" praticar como um pecado voluntário e deliberado. "Para o homem verdadeiramente regenerado", escreve ele, "é completamente impossível fazer voluntária e intencionalmente aquilo que ele sabe que é proibido por Deus." Ele concede que o cristão pode cair no laço do pecado, mas o pecado "é contrário à inclinação da sua vontade", o cristão "não pode amar, acalentar, oferecer acolhida ao pecado", ou pecar de molde a "consciente e voluntariamente agir de modo contrário à vontade de Deus". Por essas citações se verá que Ebrard dá ênfase ao conhecimento (ou consciência) e à vontade do cristão, e afirma que o cristão não violenta e não pode violentar nem uma nem outra. Como em Romanos 7:20, "o cristão não *pratica* o pecado; sofre-o" (Besser, citado por Law). Calvino escreve de maneira semelhante: "Diz-se que eles não pecam porque... não consentem em pecar, mas, de fato, lutam e lamentam, de sorte que podem verdadeiramente testificar com Paulo que fazem o mal que não querem". Candlish tem razão de perguntar, "isso foi verdade quanto a Davi?" Na verdade, não há na Bíblia muitos exemplos de filhos de Deus que pecaram consciente e voluntariamente? As biografias cristãs endossam isto. "Não me atrevo a persuadir-me de que nunca peco voluntariamente" (Candlish). Mais importante: pode-se mostrar que é isso que João quis dizer? Acho que não. Todo pecado, diz ele, é "ilegalidade", transgressão das leis de Deus. Não traça nenhuma distinção entre ilegalidade voluntária e involuntária, consciente e inconsciente.

7. A sétima interpretação é que o pecado que o cristão "não" pratica e "não pode" praticar é o pecado habitual e persistente. Pode pecar, às vezes, mesmo com o consentimento da mente e da vontade, mas é dominado pelo pesar e pelo arrependimento depois (Sl 51). E toda a direção da sua vida é para Deus e a santidade. Sua mente está firmada no Espírito (Rm 8:6) e nas coisas do alto (Cl 3:2), não nas coisas terrenas (Fp 3:19). Os seus olhos sempre estão voltados para o Senhor (Sl 25:15), tendo-o sempre à sua presença (Sl 16:8). Os seus olhos estão fixos em todos os mandamentos de Deus (Sl 119:6, RSV); o

seu coração também está firme (Sl 57:7). "Embora às vezes o crente peque, contudo não é o pecado, mas a oposição ao pecado, que é o princípio dominante em sua vida" (Plummer). Toda a sua vida é de "antagonismo sem tréguas ao pecado" (Law). A "semente" no espírito do crente "enche-o de irreconciliável ódio a todo pecado, e o incita a incessante conflito contra toda injustiça" (Alford). Não é que os cristãos sejam "totalmente isentos de defeitos", mas que "de coração lutam para modelar as suas vidas na obediência a Deus" (Calvino). "O pecado não exerce domínio neles", pois o Espírito "não o deixa prosperar" (Calvino).

Que foi isso que João quis dizer evidencia-se por seu emprego dos tempos verbais, como ficou demonstrado no comentário do vers. **9.** Certamente não se trata de "uma sutileza gramatical" (Dodd, Alexander), mas de um ponto que os seus leitores terão captado prontamente. "O tempo presente do verbo grego implicava em hábito, continuidade, seqüência ininterrupta", escreve E. M. Blaiklock, que verte as expressões de João: "não continua no pecado" (**6**), "não pratica o pecado" e "não pode continuar pecando" (**9**).

Retornando às palavras de João (1 Jo **3:4-9**), pode ser útil resumir a seqüência da sua argumentação. O parágrafo está em duas seções simétricas (vs. **4-7** e **8, 9**). Cada uma começa com uma afirmação da gravidade do pecado (sua natureza, "ilegalidade", v. **4**; sua origem diabólica, v. **8**); continua com uma referência ao propósito da manifestação de Cristo ("tirar os pecados", v. **5**; "destruir as obras do diabo", v. **8**); e conclui com uma dedução moral, primeiro sobre a incompatibilidade do pecado ("não peca", v. **6**) e segundo sobre a sua impossibilidade ("não pode pecar", v. **9**).

O argumento concernente à incompatibilidade do pecado com o cristão é teológico. Baseia-se na doutrina da obra salvadora de Cristo. O pecado é ilegalidade, mas Cristo (em quem não há pecado) manifestou-se para remover os pecados. A Sua natureza é sem pecado e a Sua missão foi contra o pecado. "Vós sabeis isso", diz João (**5**). Portanto, é evidente que todo aquele que permanece em Cristo não peca. As duas coisas são incompatíveis. Continuar no pecado é dar clara provar de que nunca vimos ou conhecemos a Cristo. Se vimos e conhecemos a Cristo, vimo-Lo e O conhecemos como aquele que, sem pecado, tira os pecados; como, então, podemos tolerar o pecado em nossas vidas e ainda pretender tê-lo visto e conhecido? No vers. **8** o tema começa do mesmo modo. Cristo se manifestou para destruir as obras do diabo. Ele veio para desfazer a obra do diabo; pecar é desfazer a obra do Salvador. Repetindo, o pecado e Cristo se mostram incompatíveis, e, portanto,

o pecado e o cristão são incompatíveis também. "A passagem toda é uma aguda e concisa demonstração da inadmissibilidade do pecado" (Findlay).

Mas o cristão não só viu e conheceu a Cristo como o Salvador sem pecado dos pecadores; é nascido de Deus. Sua teologia (a doutrina de Cristo) torna incompatível o pecado persistente; sua experiência (ter nascido de Deus) o torna impossível. A natureza divina no crente regenerado afirma-se contra todo mal. É-lhe impossível fazer do pecado um hábito. "Somos filhos de Deus, e o pecado é anormal e antinatural para nós" (Dodd). "O crente pode cair em pecado, mas não andará nele" (Smith).

Nota Adicional: O ensino de João sobre o diabo (3:8, 10).

1. *Sua origem.* Segundo Jo 8:44, "jamais se firmou na verdade" (AV, "ele não permaneceu na verdade"). Isto parece indicar uma queda da verdade na qual outrora "estava" (RV), caso em que a cláusula seguinte, "porque nele não há verdade", indica, não por que ele caiu, mas como sabemos que ele caiu. A explicação da sua presente falta de verdade é que ele caiu da verdade há muito tempo. Quanto a um emprego semelhante de *hoti,* ver Lc 7:47. Duas vezes a expressão, "desde o princípio (*ap'archēs*), é empregada com referência ao diabo (Jo 8:44; 1 Jo **3:8**). Se interpretamos acertadamente a cláusula, "não permaneceu na verdade" (AV) como se referindo à sua queda da condição em que fora criado, então a sua atividade má e assassina deve datar desde o "princípio", não da sua existência, mas da sua carreira decaída. "Ele é o pecador aborígine; e o que se tornou, continua sendo" (Law).

2. *Sua atividade* é constantemente malévola porque ele é por natureza "o maligno". Este título foi empregado pelo Senhor (ex., Mt 6:13) e seis vezes por João (Jo 17:15; 1 Jo **2:13, 14; 3:12; 5:18, 19**). A obra maligna do diabo pertence particularmente a três esferas, em que se vê a sua completa falta de justiça, amor e verdade, e que correspondem às três provas que João aplica em sua primeira epístola. Primeiro ele "peca" (1 Jo **3:38,** AV) e tenta outros para que pequem (cf. Mt 6:13). Ele é, de fato, tão certamente a origem de todo o pecado que se pode dizer: "aquele que comete pecado é do diabo" (1 Jo **3:8,** AV). Segundo, ele é "homicida" (Jo 8:44). Assim foi que Caim, ao matar seu irmão Abel, evidenciou a sua origem diabólica (1 Jo **3:12**). Assim como os judeus que procuravam matar Jesus (Jo 8:40, 41). Derrotado em sua investida contra Jesus, o diabo agora persegue a igreja (Ap 12:4-6, 13-17). Ele é denominado "o destruidor", que é o sentido de Apoliom (Ap 9:11; cf. Hb 2:14). Terceiro, o diabo é "mentiroso e pai da mentira" (Jo 8:44).

Isto se deve ao fato que já notamos, que ele caiu da verdade e "nele não há verdade". Conseqüentemente, ele tanto acusa os irmãos (Ap *12:10*) sendo seu adversário (o sentido da palavra hebraica *Satan;* a forma Satanás vem do aramaico através do grego) e um caluniador (o sentido da palavra *diabolos*), como procura enganá-los, atraindo-os para o erro por meio das mentiras dos falsos profetas (cf. 1 Jo **2:21, 22; 4:2**).

3. *Seu poder* é considerável, como fica patente por sua difundida atividade maligna. Não é só que ele é capaz de insinuar maus pensamentos e maus desígnios nas mentes dos homens (Jo 13:2; cf. Lc 22:3; Mat 8:33) e até de entrar pessoalmente neles (Jo 13:27), mas que "aquele que está no mundo" (1 Jo **4:4**) é "o princípe (literalmente, "governante", *archōn*) deste mundo" (Jo 12:31; 14:30; 16:11; cf. 2 Co 4:4; Ef 6:12). Ele governa de um "trono" (Ap 2:13), e o seu domínio é tão extenso que "o mundo todo está no poder do maligno" (1 Jo **5:19,** RSV). Na verdade, há referência a homens como não apenas estando *no* diabo, mas sendo *dele.* Ele é o pai deles, e eles seus "filhos" (Jo 8:44; 1 Jo **3:10**). Frases como estas expressam a real e terrível influência que o maligno tem sobre a vida dos homens, de sorte que eles são motivados pelos desejos dele e a eles sucumbem (Jo 8:44; cf. 2 Tm 2:26). A vontade deles é fazer a dele.

4. *Sua derrota* começou com a chegada do Filho de Deus, em quem o diabo não tinha "nada" (Jo 14:30, AV, ARA), isto é, sobre quem ele não tinha nenhum poder (RSV). O propósito expresso da Sua manifestação foi "destruir as obras do diabo" (1 Jo 3:8). Isto Ele realizou supremamente por Sua morte e ressurreição. A enfática repetição de "agora" em relação ao juízo deste mundo e à expulsão do seu governante (Jo 12:31, AV) refere-se, no contexto, à hora da glorificação do Filho do homem (vs. 23, 27). Na antecipação desta hora Jesus podia dizer que o governador deste mundo "já está julgado" (Jo 16:11, traduzindo *kekritai,* tempo perfeito), e que, como resultado, Ele atrairia a Si todos os homens (Jo 12:32). Talvez seja a esta queda preliminar que se refere a prisão de Satanás (Ap 20:1 ss.; cf. Mc 3:27). Até agora, porém, a sua derrota tem sido um destronamento, e não uma destruição decisiva. Sua ruína final não terá lugar até o último dia (Ap 20:10). Neste ínterim, ao Pai é possível "guardar" do maligno aqueles que Ele tomou do mundo. Assim Jesus orou (Jo 17:15) e João afirma que, porque os que são nascidos de Deus são "guardados" (o verbo é *tērein* de novo) pelo unigênito de Deus, o maligno nem mesmo lhes "toca" (1 Jo **5:18**). É por certo este poder de Cristo e pela Palavra de Deus que se pode dizer que os jovens venceram "o maligno" (1 Jo **2:13, 14;** cf. **4:4**).

b. Um elaboração social: amor (3:11-18).

A última frase da seção anterior preparou-nos para a mudança de assunto, da justiça para o amor. Em **2:7-11** João esboçou brevemente a sua prova social do cristão verdadeiro, a saber, que amar é o novo mandamento (que contudo é velho) e pertence à nova era em que a verdadeira luz já está brilhando. Quando agora preenche o seu esboço preliminar, não usar outras cores que preto e branco. Continua o agudo contraste já indicado no versículo **10,** entre os filhos de Deus e os filhos do diabo, e escreve sobre ódio e amor, vida e morte, assassínio e sacrifício próprio. Depois de lembrar aos seus leitores que o dever de amor recíproco é a mensagem original que eles tinham ouvido (**11**), a primeira parte deste parágrafo relaciona-se com o ódio de Caim, o protótipo do mundo (**12, 13**), enquanto que a segunda descreve o amor de Cristo, que também deve ver-se na igreja (**14-18**).

11. Os hereges estavam a jactar-se do seu novo ensino; o recurso de João aqui, como em **1:5**, é uma autoridade primitiva que também era do conhecimento público, em contraste com a iluminação particular e secreta pretendida pelos falsos mestres. Seus leitores estariam a salvo se se apegassem firmes à mensagem que tinham ouvido, e isso pública e abertamente, *desde o princípio.* Foi este exatamente o interesse de João ao tratar do erro teológico dos seguidores de Cerinto. "Permaneça em vós", escreveu ele, "o que ouvistes desde o princípio" (**2:24**). Agora que ele está expondo a verdade ética, antes que a doutrinária, o recurso que utiliza é o mesmo. Ver também **2:7**. O Evangelho não muda. A verdade acerca da Pessoa de Cristo e acerca da conduta cristã é inalterável. Tanto na doutrina como na ética, devemos retroceder diretamente ao "princípio" e inquirir o que os apóstolos ensinaram originalmente e os seus primeiros conversos tinham (**2:7,** *eichete,* "tivestes", aoristo) e ouviram (**2:24** e **3:11,** *ēkousate, ouvistes,* outro aoristo). A *mensagem* era *que nos amemos uns aos outros* (cf. **3:23; 4:7, 11, 12;** 2 Jo **5;** Jo 13:34; 15:12, 17).

i. O ódio de Caim, e do mundo (3:12, 13). Com este amor mútuo que nos é ordenado, João imediatamente contrasta o comportamento de Caim. Seu ódio originou-se no diabo, no *maligno,* e deu em assassinato, na verdade um ato de brutal degola (*esphaxen,* "matou", AV, significa literalmente "cortou sua garganta" e é traduzido por Law por "degolou"). Não é só o pecado em geral que "procede do diabo" (**8**), mas o ódio e o homicídio em particular, pois, como dissera Jesus, o "diabo...

foi homicida desde o princípio" (Jo 8:44). E qual foi a causa que levou Caim a assassinar Abel?, João pergunta. Não foi porque Abel era ímpio, mas o inverso: *Porque as suas obras eram más, e as de seu irmão, justas.* A inveja estava por trás do seu ódio, não a inveja que cobiça os dons superiores de outrem, mas a que se ressente com a justiça superior de outrem, "a inveja" que levou os sacerdotes judeus a requererem a morte de Jesus (ver Mt 27:18). Inveja — ódio — assassínio é uma seqüência natural e terrível.[33]

13. Caim é o protótipo do *mundo,* que manifesta hoje as torpes qualidades que ele exibiu primeiro. O "mundo" é a posteridade de Caim; assim, não temos por que maravilhar-nos se o mundo nos odeia.[34] Só se tem que esperar que os ímpios continuem a considerar e tratar os justos como Caim considerou e tratou seu justo irmão Abel. Jesus advertiu-nos de que seria assim (exs., Jo 15:18, 19, 25; 16:1 ss.; 17:14), e com o seu ódio o mundo está simplesmente dando prova da sua real condição espiritual, que é "morte" (**14**). Uma instrução similar, para não ficarmos surpresos com a oposição e perseguição do mundo, é dada em 1 Pe 4:12 ss.

ii. *O amor de Cristo, e da igreja* **(3:14-18).**

É um alívio voltar-nos da exposição que João faz do ódio do mundo, para o seu ensino sobre o amor que deve ser manifestado na igreja. Primeiro escreve sobre a evidência do amor, o que ele prova, a saber, vida **(14,15)**, e depois sobre a essência do amor, o que é, a saber, o sacrifício próprio, de Cristo ou do Seu povo (**16-18**).

---

33. A história de Caim e Abel em Gênesis (Gn 4:1-8) não nos diz explicitamente por que o sacrifício de Abel, das primícias do seu rebanho, foi aceitável a Deus, enquanto que a oferta de fruto da terra, feita por Caim, não foi. Subentende-se, porém, que Caim não tinha base para queixar-se (v. 6); se ele tivesse procedido "bem", o seu sacrifício também teria sido aceito (v. 7). De acordo com Hb 11:4, foi "pela fé" que "Abel ofereceu a Deus mais excelente sacrifício do que Caim", e desde que a fé é sempre uma resposta à palavra de promessa e ordem de Deus, podemos supor que Deus tinha revelado a Sua vontade aos dois irmãos. Pela fé Abel obedeceu; na verdade, a sua "justiça" consistia de sua obediência movida pela fé. Caim, por outro lado, foi voluntariamente desobediente, como se indica em Jd 11. O homicídio que praticou contra Abel exemplifica a violenta antipatia que a justiça sempre provoca nos injustos (cf Jo 3:19, 20).

34. Ver Nota Adicional sobre o sentido de "o mundo", pág. 88

14. Este versículo começa dramaticamente no grego com o pronome *nós (hēmeis).* Que o mundo nos odeie; *nós* não odiamos, mas *amamos.* Além disso, o fato de que *amamos os irmãos* dá-nos boa base para a certeza de que possuímos a vida eterna. João se associa a seus leitores nesta gloriosa afirmação. *Sabemos (oidamen,* "sabemos como fato") *que já passamos* (NEB, "passamos além") *da morte para a vida.* Tornar-se cristão não é nada menos do que uma ressurreição ou vivificação "da" (*ek*) morte espiritual "para" (*eis*) a vida eterna (cf. Jo 5:24). Grande ênfase é dada no Novo Testamento ao amor como a preeminente virtude cristã, o primeiro fruto do Espírito (Gl 5:22), o sinal da realidade da fé (Gl 5:6) e a maior das três graças cristãs permanentes, a qual nunca termina e sem a qual "nada" somos (1 Co 13:2, 8, 13). O amor é a mais segura prova de que se tem vida, como já se mostrou que é a prova de que se está na luz (**2:10**). O contrário também é verdade: *aquele que não ama permanece na morte,* como igualmente está "nas trevas" (**2:9, 11**). No vocabulário de João, amor, luz e vida são termos independentes, como o são os termos ódio, trevas e morte. É notável, porém, que a precisa prova de vida que ele dá é que *amamos os irmãos,* assim como somos as pessoas que o mundo odeia ("o mundo nos odeia", **13**).

É próprio que João deixe de lado o seu costume de chamar seus leitores de "amados" ou "filhos" e, singularmente, se dirija a eles chamando-lhes "irmãos" (**2:7**, "irmãos", AV, deve-se ler "amados", como na ARA). Não é apenas o ódio, mas o ódio aos cristãos, que revela o mundo em suas cores reais, pois em sua perseguição da igreja o seu antagonismo a Cristo se disfarça. "Porque me persegues?" De semelhante modo, a vida eterna é evidenciada não somente num amor geral pela humanidade (conquanto seja evidenciada dessa forma; ver os vers. **14b** na VR, na RSV e na ARA, que omitem as palavras "seu irmão" (AV), mas num particular amor pelos irmãos. Os verdadeiros cristãos, que passaram "da morte para a vida", estarão ansiosos pela comunhão cristã. Não deixarão de congregar-se (Hb 10:25), mas se deleitarão em reunir-se para prestar culto e orar juntos, e para conversar sobre temas espirituais, quando o seu relacionamento pessoal uns com os outros será marcado pelo altruísmo e por desvelado amor.

15. João agora prova o seu ponto, que a falta de amor é evidência de morte espiritual. Ele não está necessariamente negando a possibilidade de arrependimento e perdão para um homicida (Jesus orou rogando que os Seus assassinos fossem perdoados). Está antes afirmando como princípio geral que tirar a vida é perder o direito à vida, e que nenhum assassino *tem a vida eterna permanente em si* como posse atual e permanente. Se é assim, e João o aceita como verdade axiomática,

então é claro que aquele que *odeia a seu irmão* tampouco possui a vida eterna, porque odiar é ser *assassino.* Este é um eco fiel do ensino de Jesus no sermão do monte (ver Mt 5:21, 22, e cf. Mt 5:27, 28). Igualando o que odeia com o assassino, João não exagera, "pois queremos que pereça aquele que odiamos" (Calvino). Assim, o ódio é assassino, e é certo dizer que *todo aquele que odeia a seu irmão é assassino.*

16. Tendo mostrado que o amor é a evidência da vida, explica que a essência do amor é o sacrifício próprio, o qual se manifestou perfeitamente em Cristo e deve caracterizar as vidas do povo cristão também. O ódio é negativo, procura o mal do outro, e leva à atividade contra ele, a ponto de assassiná-lo ("sucedeu que se levantou Caim contra Abel, seu irmão, e o matou", Gn 4:8). O amor é positivo, procura o bem do outro, e leva à atividade *em favor* dele, a ponto de sacrificar-se a si próprio (*deu a sua vida por nós,* **16**). A tradução da RSV, "Por isto conhecemos o amor", semelhante à da ARA, *Nisto conhecemos o amor* deve ser preferida à redação da AV, "Por este meio percebemos o amor de Deus". João está discutindo o amor em geral, não o amor de Deus em particular. Ele está para explicar justamente como os cristãos vieram a conhecer (*egnōkamen,* perfeito) o verdadeiro sentido do amor. Foi desta maneira: "ele", AV (de novo o enfático *ekeinos,* referindo-se naturalmente a Cristo, que a RA explicita) *deu a sua vida por nós.* A expressão é peculiar a João (Jo 10:11, 15, 17, 18; 13:37, 38; 15:13). Ele parece implicar, não tanto em depor (AV) como em pôr de lado alguma coisa como roupas, o "despir-se alguém de uma coisa" (Westcott). De fato é empregada em João 13:4 com referência a tirar Cristo a Sua vestimenta de cima, pondo-a de lado. Como Caim foi dado como o supremo exemplo de ódio, Cristo é apresentado como o supremo exemplo de amor. A vida de uma pessoa é a sua posse mais preciosa. Tirar-lha é conseqüentemente o maior pecado que podemos cometer contra ela, que é presumivelmente a razão por que a proibição do homicídio é o primeiro mandamento da segunda tábua da lei. Pela mesma razão, dar a própria vida em favor de outrem é a maior expressão possível de amor por ele (cf. Jo 15:13; Rm 5:6-10). Este é, pois, o contraste último: O ódio de Caim deu em assassínio, o amor de Cristo em sacrifício próprio. Na verdade, o verdadeiro amor, *agapē,* é auto-sacrifício. "O amor é o impulso de dar" (Law).

Mas o Seu sacrifício próprio não é apenas uma revelação de amor para admirar-se; é um exemplo para imitar-se. *Devemos* (isto é, devemos estar dispostos a) *dar nossa vida pelos irmãos,* ou a nossa declaração de que os amamos é uma ostentação vazia. "Devemos" fazer isso, como uma definida obrigação cristã, porque pertencemos a Cristo, exatamente como também "devemos" seguir o o Seu exemplo

em todas as coisas e andar como Ele andou (**2:6**), e como, se o amor de Deus por nós é tão grande, "devemos" também amar-nos uns aos outros (**4:11**, VA). Quanto à cruz como um exemplo de humildade e paciência, ver Fp 2:5-8 e 1 Pe 2:19-23, respectivamente.

17. Mas o verdadeiro amor não se revela somente no supremo sacrifício; expressa-se em todas as dádivas menores. Não muitos de nós são chamados para dar a vida em algum feito heróico, mas temos constantemente a oportunidade muito mais prosaica de partilhar nossas posses com os necessitados (cf. Tg 2:15,16). Amor e "a disposição para entregar aquilo que tem valor para a sua própria vida, para enriquecer a vida de outrem" (Dodd). A transição do plural (*irmãos*, v. **16**) para o singular (*seu irmão*, v. **17**) é deliberada e significante. "É mais fácil ser entusiástico com relação à Humanidade com H maiúsculo do que para amar homens e mulheres individuais, especialmente os desinteressantes, os que nos enervam, os depravados ou os que de alguma outra forma nos causem repulsa. Amar toda gente em geral pode ser uma desculpa para não amar ninguém em particular" (Lewis). Assim João escreve que *aquele que possuir recursos* (grego, *bion*) *deste mundo e vir a seu irmão padecer necessidade,* estará em débito para com ele. Dois fatores o colocam, como colocaram o bom samaritano, numa posição de inevitável responsabilidade. Primeiro, ele precisa ver a necessidade do irmão, "não simplesmente lançar uma vista d'olhos ao passar, mas ver, o tempo suficiente para avaliar e compreender as circunstâncias do caso" (Brooke). Segundo, precisa ir além. Se vê a necessidade do seu irmão e tem meios para supri-la, não pode passar de lado ociosamente.

Se, porém, *fechar-lhe o seu coração* (ARA, semelhante à RSV; sendo então o termo "entranhas", AV, ARC, empregado de modo muito semelhante ao emprego que hoje fazemos de "coração"), uma coisa é certa, *o amor de Deus* não permanece nele. Como a vida não habita no assassino (**15**), o amor não habita no mesquinho (**17**). O genitivo pode ser objetivo, "amor a Deus" (cf. **2:5, 15; 4:20**); ou pode ser definitivo e qualitativo, descrevendo um "amor como o amor de Deus", "o amor divino" (NEB). Mas provavelmente é o subjetivo, e deve ser traduzido simplesmente por, *amor de Deus* (RSV, ARA). O amor de Deus foi revelado historicamente na morte de Cristo (**16**; cf. **4:9, 10**); mas ele "habita" (AV) ou deve habitar em nós. Não deve ser entendido apenas como uma vez demonstrado em Cristo, mas como continuamente ativo em Seus seguidores. E a essência desse amor divino, em Cristo ou em nós, é o custoso dar-se, a entrega do nosso *bios* (**17**, termo traduzido por "vida" em **2:16**, na frase, "soberba da vida"), se não da nossa *psuchē* física (v. **16**), isto é, a vida mesma.

18. A súplica final de João nesta seção, dirigida a si próprio como também aos seus leitores, a que chama afetuosamente *filhinhos,* é um lembrete de que protestos de amor não bastam. Ações falam mais alto que palavras. Essencialmente o amor não é nem sentimento nem conversa, mas atos. Na verdade, se o nosso amor há de ser genuíno (*de verdade*), inevitavelmente será positivo e ativo (*de fato*).

Talvez seja útil resumir o ensino desta passagem acerca do ódio e do amor. O ódio caracteriza o mundo, cujo protótipo é Caim. Origina-se no diabo, leva a homicídio e é evidência da morte espiritual. O amor caracteriza a igreja, cujo protótipo é Cristo. Origina-se em Deus, leva ao sacrifício próprio e é evidência da vida eterna.

c. Digressão acerca da segurança e do coração que acusa **(3:19-24).**

O elo entre este novo parágrafo e o que o precede parece que é a palavra "verdade". João insistiu com os seus leitores sobre a necessidade de amarem "de verdade" (**18**) e imediatamente prossegue para indicar que esta é a maneira pela qual "conheceremos que somos da verdade" (**19**). A verdade só pode caracterizar o comportamento daqueles cujo vero caráter se origina na verdade, de modo que é amando os outros "de verdade" que sabemos que somos "da verdade". Quanto à expressão, "ser da verdade", cf. Jo 18:37.

Este parágrafo começa (**19**) e termina (**24**) com uma sentença introduzida pelas palavras, "E nisto conheceremos" (apesar de que no v. **19** o verbo é futuro, *gnōsometha,* enquanto no v. **24** é presente, *ginōskomen*), e se relaciona, como se dá com a epístola toda, com a doutrina da segurança.

i. O coração que acusa, e como devolver-lhe segurança **(3:19, 20).**[35]

É dentro do contexto geral do ensino da epístola sobre a segurança que este notável parágrafo acerca do coração acusador pode ser lido. Por mais firmemente fundamentada que seja a segurança do cristão, o seu coração às vezes pode precisar de seu restabelecimento. Na verdade, se a RSV está certa traduzindo a primeira frase do versículo **20** por, "sempre que os nossos corações nos acusam", parece que a sugestão é que pode não ser uma experiência incomum ou infreqüente para o cristão, ter a sua serena segurança perturbada. Às vezes as acusações da

---

35. Ver Nota Adicional, pág. 127, quanto aos pontos lingüísticos e gramaticias.

nossa "consciência" (como a NEB traduz legitimamente *coração*) serão acusações verdadeiras, e às vezes serão falsas, inspiradas pelo "acusador de nossos irmãos" (Ap 12:10). Num caso ou noutro, não é para a voz interior dominar-nos. Antes, devemos tranqüilizar *perante ele*... o *nosso coração,* isto é, devemos ser capazes de agir assim à vista de Deus (as palavras *perante ele* são enfáticas).

Está implícito que só seremos capazes de fazer isso se conhecermos *que somos da verdade.* É o conhecimento mental pelo qual as dúvidas do coração podem ser silenciadas. Mas como podemos conhecer isso? Qual é o sentido de *e nisto* com que o versículo começa? Usualmente, na epístola, esta frase se dirige adiante, ao que se segue, mas aqui (como em **4:6**) parece referir-se ao parágrafo anterior, sobre o amor. É "todo aquele que ama" que "é nascido de Deus" (**4:7**). O amor é a prova objetiva final da nossa profissão cristã, pois o amor verdadeiro, no sentido de sacrifício próprio, não é natural para o homem em seu estado decaído. Sua existência em algum homem é prova do novo nascimento e do Espírito que nele habita (**3:24; 4:12, 13**), e ele se demonstra em atos ("de fato"). "Há coisas concretas para as quais podemos apontar — não coisas que professamos ou sentimos ou imaginamos ou tencionamos, mas coisas que fizemos" (Law). Se assim amamos "de verdade" (**18**), podemos realmente ter plena segurança em nossos corações. "O fruto do amor é a confiança" (Westcott).

20. Não é fácil determinar a construção gramatical deste versículo. Ver Nota Adicional, pág. 123. A RSV provavelmente está certa quanto a que podemos restabelecer a segurança em nossos corações "sempre que os nossos corações nos condenam; pois Deus é maior do que os nossos corações". Há, portanto, três atores neste drama espiritual, três oradores neste debate interior. É uma espécie de julgamento, com o nosso coração como o acusador, nós mesmos como o advogado de defesa e Deus como o Juiz (Law). *Se o nosso coração nos acusar,* nós, que somos distintos do nosso coração e estamos, por assim dizer, fora dele, precisamos tranqüilizar ou restabelecer, ou restabelecer a segurança, e pacificar os temores do nosso coração. Mas como? Em parte, como já vimos, pelo fato de que conhecemos "que somos da verdade" (**19**), e em parte pelo fato de que *Deus é maior do que o nosso coração,* e Ele *conhece todas as cousas.* A nossa consciência não é infalível, de maneira nenhuma; a condenação que faz pode ser freqüentemente injusta. Podemos, pois, apelar de nossa consciência para Deus que é a maior e conhece mais. Na verdade, Ele conhece toda as coisas, incluindo-se os nossos motivos secretos e os nossos propósitos mais profundos, e, está implícito, será mais misericordioso para conosco do que o nosso cora-

ção. A Sua onisciência nos assiste, não nos aterroriza (cf. Sl 103:14; Jo 21:17). Assim é o conhecimento que, só ele, pode aquietar o coração acusador, o nosso conhecimento do nosso sincero amor pelos outros e supremamente o conhecimento que Deus tem dos nossos pensamentos e motivos. Mais forte do que qualquer tranqüilizador químico é a confiança em nosso Deus que conhece todas as coisas.

Nota Adicional: O sentido de 1 João 3:19, 20.

Esta passagem é um *locus vexatissimus* — tópico atormentadíssimo (Law). Seu sentido geral é claro, mas gramaticalmente é confuso, e as redações variantes traem a dificuldade que mesmo nos dias primitivos se achou para interpretá-la. Os três principais problemas têm que ver com o sentido, primeiro, do verbo *tranqüilizaremos* (*peisomen*), segundo, das duas cláusulas do vers. **20** que começam com *hoti,* e terceiro, de Deus ser *maior do que o nosso coração.*

1. *Peithein* normalmente significa "convencer" ou "persuadir" (RV, margem) e é seguido por uma cláusula que define a verdade da qual a pessoa deve ser convencida ou persuadida. Se o sentido aqui é este, alguns sugerem ou uma cláusula complementar, por ex., "de que somos da verdade" (assim Plummer), o que é forçado, ou empregando uma segunda cláusula *hoti,* "convenceremos os nossos corações perante ele... que Deus é maior do que os nossos corações". Mas isto não dá um sentido satisfatório, conquanto a NEB pareça adotá-lo. "A consciência de um sincero amor dos irmãos não dá a base da convicção da soberana grandeza de Deus" (Westcott).

O segundo sentido de *peithein* é "pacificar", embora raro, ocorrendo no Novo Testamento só em Mt 28:14. Comparar com 2 Macabeus 4:45. A RV ("daremos segurança") e a RSV ("restabeleceremos a segurança") tomam o verbo neste sentido. "Aquietaremos e tranqüilizaremos os temores e as dúvidas do nosso coração" (Westcott).

2. Como traduzir as duas cláusulas com *hoti?* O segundo *hoti* deve ser traduzido por "porque" em vez de "que". Deste modo, a grandeza de Deus vem a ser, não a verdade da qual convencemos os nossos corações, mas a verdade pela qual os pacificamos.

O primeiro *hoti* poderia também significar "porque". Neste caso, as palavras, "se o nosso coração nos acusa", são uma cláusula subordinada quase entre parênteses, e o segundo *hoti* meramente retoma o primeiro. Mas isto é desajeitado, e a cláusula parentética não é suficientemente longa para justificar um *hoti* de reinício. A AV reconhece isso e não traduz o segundo *hoti,* que na verdade é omitido em uns poucos MSS de menor importância (cf. a ARA). A alternativa é separar

ho e *ti,* palavras que, acrescidas de *ean,* tornam-se uma construção que significa "sempre que" (RSV) "em qualquer caso que" (RV, Westcott, Law) ou (NEB, margem) "onde quer que". Esta é a solução adotada pela maioria dos comentadores modernos. É satisfatória porque preserva a síntese entre o vers. **20** ("se o nosso coração nos acusar") e o versículo **21** ("se o coração não nos acusar"), e opostos como estes não são incomuns na epístola (exs., **1:9, 10; 2:10, 11; 3:7, 8; 4:2, 3**).

3. A terceira questão relaciona-se com a descrição de Deus como "maior do que o nosso coração". Ele é chamado assim "porque é mais misericordioso do que o nosso coração, ou porque é mais rigoroso em Seu julgamento sobre nós" (Ebrard)? A interpretação de Alford pode ser tomada como um exemplo da última idéia, que foi adotada pelos comentadores gregos primitivos e pelos reformadores. Ele traduz o segundo *hoti* por "porque", mas considera a cláusula como elíptica e a completa com um verbo antes dele: "se o nosso coração nos acusar (é) porque Deus é maior do que o nosso coração...". Desta maneira, a grandeza de Deus é vista como um desafio, não como consolo. Explica-nos, não por que podemos pacificar o nosso coração, mas por que ele nos acusa e por isso temos que pacificá-lo. "A nossa consciência é apenas um débil eco da Sua voz que conhece todas as coisas; se ela nos acusa, quanto mais Ele?" (Alford). Cf. 1 Co 4:3, 4. A principal objeção a esta interpretação é que o propósito enfático deste parágrafo é curar a consciência ferida, não abrir mais ainda a sua ferida, "dar segurança, e não infligir terror aos corações" (Brooke).

ii. O coração que não acusa e suas bênçãos **(3:21-24).**

João se volta do tormento de um coração acusador, e como tranqüilizá-lo, para a bênção de um coração tornado tranqüilo ou que não acusa. Esta bênção não está só nisso, na paz de uma consciência não perturbada, mas em seu resultado, a saber, uma comunhão com Deus livre e irrestrita (*parrēsian*) por um lado, e ativamente buscada e experimentada (*pros ton Theon,* "para com Deus", AV; *diante de Deus,* ARA), por outro lado. Quanto a *parresia,* ver a nota sobre **2:28.** "A idéia aqui é da intrepidez com que o Filho comparece diante do Pai, e não da com que o acusado comparece diante do Juiz" (Westcott).

22. A segunda bênção de um coração que não acusa é declarada agora. Temos confiança, não só para ter acesso a Ele em oração (*pros ton Theon*), mas para receber respostas dele (*ap' autou*). A mesma combinação de confiança e petições concedidas acha-se em **5:14,15.** Mas João

não pretende querer dizer que Deus ouve e responde as nossas orações simplesmente pela razão subjetiva de que temos consciência limpa e coração que não acusa. Há uma razão objetiva, moral, a saber, *porque guardamos os seus mandamentos, e* mais geralmente, *fazemos diante dele o que lhe é agradável.* A obediência é a condição indispensável, não a causa meritória, da oração respondida. *Aquilo que pedimos, dele recebemos,* descreve a experiência habitual do cristão (os verbos estão no tempo presente), e Candlish está certo ao indicar o Filho encarnado como o supremo exemplo quanto a agradar a Deus e assim ser ouvido por Deus (Jo 8:29; 11:41, 42). A afirmação é um eco da promessa do Senhor, onde ocorrem os dois mesmos verbos: "Pedi, e dar-se-vos-á... Pois todo o que pede recebe" (Mt 7:7,8).

Esta promessa simples e sem reserva deve, naturalmente, ser interpretada à luz das condições com que, noutras partes da Escritura, Deus promete atender os pedidos do Seu povo. Se uma oração é para ser respondida, deve ser "segundo a sua vontade" (**5:14;** cf. Sl 37:4; Jo 15:7). Law provavelmente está certo quanto a que guardar os Seus mandamentos é a condição para ser ouvido, simplesmente porque essa obediência é a prova de que "a nossa vontade está em harmonia interior com a de Deus". Também temos que orar em nome de Cristo (Jo 16:23,24), e para a glória de Deus (Tg 4:2,3), ao passo que o peticionário deve purificar-se dos seus pecados (Sl 66:8; Pv 15:29; Is 59; 1,2; Tg 5:16), ser perdoado e perdoar outros (Mc 11:25), crer nas promessas de Deus (Mt 21:22; Mc 11:24; cf. Tg 1:5-7) e obedecer aos Seus mandamentos. Quanto ao conceito de agradar-se a Deus, cf Jo 8:29; 2 Co 5:9; Ef 5:10; Cl 1:10; 3:20; 1 Ts 4:1; Hb 13:21.

23. E a que mandamentos de Deus devemos obedecer se havemos de receber as nossas petições? Fundamentalmente, há somente um *mandamento* (a palavra está no singular), abrangendo a fé em Cristo e o amor uns aos outros. A fé ordenada é variadamente expressa nestas epístolas. É simplesmente confessar Jesus (**4:3,** RSV, ARA), crer e admitir "que Jesus é Cristo" (**2:22; 5:1;** cf. 2 Jo **9**) ou "o Filho" (**2:23**); ou, mais elaboradamente, crer "que Jesus é o Filho de Deus" (**4:15; 5:5**), e que "Jesus Cristo veio em carne" (**4:2;** 2 Jo **7**). Mas aqui a confissão, num credo, é dada completa, a saber,crer *em* (embora não haja nenhuma preposição no grego, como há em **5:13;** é empregado o simples dativo) *o nome,* a Pessoa revelada, *de seu Filho Jesus Cristo.* Isto é, Jesus de Nazaré, a Pessoa histórica, deve ser identificado com o Cristo, o Filho de Deus. É-Lhe dado o título completo também em **1:3** e em **5:20.**

A segunda parte do mandamento é que devemos amar-nos *uns aos outros, segundo o mandamento que nos ordenou,* sendo o sujeito deste verbo, talvez, "Cristo", e o mandamento que Ele ordenou, o de Jo 13:34 e 15:12,17. O amor recíproco já foi mencionado como um mandamento em **2:7,8** (cf. 2 Jo **6**), mas aqui, pela primeira vez, a fé e o amor são postos juntos (cf. Gl 5:6). Ambos são da vontade de Deus, e ambos são ordenados por Ele. Há uma significativa diferença no tempo dos dois verbos, *creiamos* e *amemos* (no grego), sendo a fé em Cristo considerada aqui como um ato decisivo (supondo-se que *pisteusōmen* seja a redação correta), e o amor pelos irmãos uma atitude continuada *(pisteusōmen,* aoristo do subjuntivo; *agapōmen,* presente do indicativo). Ambos são provas do cristão verdadeiro. Em **3:10** João ligou a prática da justiça com o amor fraternal. Aqui ele liga o amor com a fé em Cristo, e no versículo seguinte completa o trio acrescentando uma obediência geral aos mandamentos, sobre o que escreveu também no versículo. **22.**

24. O conceito de uma permanência mútua, mencionado aqui nesta epístola pela primeira vez, nós nele e Ele em nós, é derivado em última análise da alegoria da videira e dos ramos, apresentada pelo Senhor (Jo 15:1 ss.). Ali é Cristo que permanece nos Seus, e eles nele. Aqui, se podemos julgar pelo emprego dos pronomes dos versículos **22** e **23,** é "Deus" que permanece em nós, como em **4:12,** e nós nele. Contudo, a diferença seria sem importância para João, pois em Jo 17:21 Jesus ora que "sejam eles em *nós"* (cf. 14:23, "(*nós*) viremos para ele e faremos nele morada"). Tanto aqui como em Jo 15 (v. 10) a condição para a permanência continuada é a obediência; se bem que a obediência também é a decorrência e a evidência dessa permanência. Quanto a uma exposição da mesma verdade, cf.**2:3-6.**

Com este versículo João une todos os cordéis que esteve desenrolando separadamentre nestes três primeiros capítulos da sua epístola. Ninguém pode atrever-se a alegar que permanece em Cristo e Cristo nele, a menos que seja obediente aos três mandamentos fundamentais que João vem expondo, que são a fé em Cristo, o amor pelos irmãos e a justiça moral. "Permanecer em Cristo" não é uma experiência mística que qualquer homem pode alegar que tem; seus acompanhamentos indispensáveis são a confissão de Jesus como o Filho de Deus vindo em carne, e uma vida coerente, de santidade e amor. É *nisto,* conclui ele, que *conhecemos que ele permanece em nós, pelo Espírito que nos deu* (*edoken*) no início da nossa vida cristã. À primeira vista pode parecer que esta referência ao Espírito Santo em nós introduz um critério subjetivo de segurança (como Rm 8:15,16), incoerente com o que foi dito antes. Não é assim, porém. O Espírito, cuja presença é a prova da

permanência de Cristo em nós, manifesta-se objetivamente em nossa vida e conduta. É Ele que nos anima a confessar Jesus como o Cristo vindo em carne, como João imediatamente se põe a mostrar (**4:1** ss.; cf. **2:20,27**). Também é Ele que nos capacita a viver retamente e a amar os irmãos (cf. **4:13**; Gl 5:16,22). Assim, se quisermos tranqüilizar os nossos corações, quando eles nos acusam e nos condenam, temos que buscar prova da obra do Espírito, e particularmente se Ele nos está habilitando a crer em Cristo, a obedecer os mandamentos de Deus e a amar os irmãos; pois a condição para a permanência é a obediência compreensiva (**24a**), e a prova da permanência é a dádiva do Espírito (**24b**).

d. Uma elaboração da prova doutrinária: fé (**4:1-6**).

O que está por trás destes versículos, como de 1 Co 12 e 14, é uma situação em que fenômenos sobrenaturais como "profecia" e "línguas" prevaleciam. As almas simples ficavam (e ainda ficam) tão impressionadas com essas manifestações que ficavam fascinadas por elas. O tempo presente de "**não** deis crédito a qualquer espírito" (**1**) indica que os leitores de João eram propensos a aceitar sem crítica todo ensino que parecesse dado por inspiração. Era preciso mostrar-lhes que "identificar o sobrenatural com o divino é um erro perigoso" (Findlay). O interesse de João era, não tanto que submetessem a prova o *caráter* da declaração inspirada, se era genuína ou espúria, como a sua *origem,* se era diabólica ou divina. Sempre se sentiu a necessidade de avaliação crítica dos mestres religiosos. A prova passada pelo Senhor foi moral: "pelos seus frutos os conhecereis". João também aplicou provas morais, sobre a justiça (**3:10**) e sobre o amor (**4:8**); mas há também provas teológicas (como em Dt 13:1-5 e Jr 23:9 ss.). Em **3:23** João relacionou, sob um único mandamento divino, o dever de amar-nos uns aos outros, que fora o tema principal durante a última parte desse capítulo, com o dever de crer no nome do Filho de Deus, Jesus Cristo. Agora ele retoma e ainda desenvolve esta crença cristã central como uma prova de verificação do verdadeiro cristão e do verdadeiro profeta. A prova é aplicada de duas maneiras, primeiro com referência aos mestres e, segundo, com referência aos ouvintes. "Nisto reconheceis" (**2**), diz ele, e indica que o conteúdo do ensino é uma prova decisiva. "Nisto reconhecemos" (**6b**). diz ele de novo no fim do parágrafo, mostrando que o caráter dos que ouvem é uma prova quase igualmente reveladora.

i. O conteúdo do ensino (**4:1-3**).

Deus nos deu o Seu Espírito (**3:24**), mas há outros espíritos ativos no mundo. É importante observar que o mandamento para crer no nome do Filho de Deus, Jesus Cristo (**3:23**) é seguido por uma proibi-

ção, *não deis crédito a qualquer espírito,* bem à moda do que ocorreu com o mandamento para amar **(2:7,8)**, seguido pela proibição, "não ameis o mundo nem as cousas que há no mundo" **(2:15)**. Nem a fé cristã nem o amor cristão são indiscriminados. Particularmente, não se deve confundir a fé cristã com a credulidade. A fé verdadeira examina o seu objeto antes de depositar confiança nele. Assim, João diz a seus leitores que "experimentem" (AV; isto é, provem ou testem (RSV, NEB, ARA) *os espíritos se procedem de Deus.* Concita-os a aplicarem uma prova a todos os mestres humanos que tenham a pretensão de falar sob inspiração espiritual. Propriamente entendido, o profeta é o órgão comunicador de algum espírito. Os verdadeiros profetas são instrumentos de comunicação do "Espírito de Deus" **(2)**, denominado no versículo 6, "o Espírito da verdade" (*sic;* com inicial minúscula na AV e na ARA); os *falsos profetas* são instrumentos de comunicação do "espírito do erro" **(6b)** ou do "espírito do anticristo" **(3)** e assim são "profetas falsamente inspirados" (NEB). Portanto, por trás de cada profeta está um espírito, e por trás de cada espírito está Deus ou o diabo. Antes de podermos confiar em quaisquer espíritos, precisamos prová-los, *se procedem de Deus.* O que importa é a sua origem. Podemos notar a ordem parecida dada por Paulo em 1 Ts 5:19-22. Os apóstolos Paulo e João admitiam que mesmo o mais modesto cristão tinha "o direito de juízo privado", como acertadamente insistiam os reformadores, e não só podia como devia aplicar a prova que João está prestes a dar, no versículo seguinte.

A razão desta necessidade de examinar os espíritos é dada agora. A referência pode ser geral, a falsos mestres iniciando uma expedição missionária, ou, mais particularmente, aos "muitos anticristos" descritos em **2:18,19** que tinham sido membros da igreja mas agora desertaram. Westcott acha que a alusão é ao "grande irrompimento do pseudocristianismo gentílico vagamente mencionado como gnosticismo". Jesus preveniu os Seus discípulos dos falsos profetas (Mt 7:15; Mc 13:22,23). Assim o fizeram Paulo (At 20:28-30) e Pedro (2 Pe 2:1). Ainda hoje há muitas vozes clamando por nossa atenção, e há muitas seitas ganhando amplo apoio popular. Algumas delas se arrogam revelação ou inspiração especial para autenticar a sua doutrina particular. Há urgente necessidade de discernimento entre os cristãos. Muitas vezes somos demasiado simples, e exibimos ingênua prontidão para dar crédito a mensagens e ensinos que fazem supor que vêm do mundo dos espíritos. Existe, porém, aquilo que se chama errônea caridade e tolerância para com a doutrina falsa. A incredulidade (*não deis crédito a qualquer espírito*) pode ser sinal de maturidade espiritual, tanto como a fé. Precisamos manter o equilíbrio bíblico, evitando por um lado a

extrema superstição que crê em tudo, e por outro a desconfiança extrema, que não crê em nada.

2. Do mandamento da prova e de sua necessidade, João passa para o modo de aplicá-la. *Nisto reconheceis o Espírito de Deus.*[36]

Pode-se discernir o espírito que inspira, diz ele, pelo ensino do profeta por meio de quem ele fala. *Todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus.* Com esta confissão não se quer dizer simplesmente um reconhecimento da Sua identidade, mas uma profissão de fé nele, feita "franca e ousadamente" (Westcott), como o Senhor encarnado. Até espíritos maus ou impuros reconheceram a divindade de Jesus durante o Seu ministério (exs., Mc 1:24; 3:11; 5:7,8; cf. At 19:15). Mas, embora O conhecessem, não O confessaram. O Espírito de Deus, por outro lado, sempre honra o Filho de Deus. Jesus ensinou que o ministério particular do Espírito Santo é dar testemunho dele e glorificá-lo (Jo 15:26; 16:13-15; cf. também 1 Co 12:3). Aqui o Seu testemunho é da encarnação. É compreensível que o mesmo Espírito, por meio de quem teve lugar a concepção miraculosa (Mt 1:20; Lc 1:35), desse fiel testemunho disso. As palavras precisas que João emprega como a fórmula da prova devem ser observadas cuidadosamente. É provável que a frase deva ser lida, "confessa que Jesus é o Cristo vindo em carne".[37] A confissão é que o homem Jesus de Nazaré não é outro que o Cristo ou o Filho encarnado, que é a doutrina que Cerinto e os seus discípulos negavam. O tempo perfeito, *veio* (*elēluthota*), comparado com o tempo presente em 2 João 7 (*erchomenon*), parece acentuar que a carne que o Filho de Deus assumiu na encarnação tornou-se Sua posse permanente. Longe de vir sobre Jesus no batismo e deixá-lo antes da cruz, o Cristo veio realmente em carne e nunca a deixou de lado. Esta confissão de fé é suficiente para mostrar que o *espírito* inspirador *é de Deus.* A doutrina cristã fundamental, que nunca pode ser transigida, é a da Pessoa divino-humana e eterna de Jesus Cristo, o Filho de Deus.

O verbo *reconheceis (ginōskete)* pode ser imperativo ou indicativo. Em favor do imperativo alguns comentadores argumentam que João está acrescentando aos dois mandamentos do versículo 1 para não se crer em qualquer espírito, mas para se provarem os espíritos, a instrução adicional para reconhecer-se o Espírito de Deus. Todavia, desde que cada uma das outras ocorrências, na epístola, da frase, *nisto reconhecemos* (ou conhecemos) — conquanto na primeira pessoa, e aqui na segunda — é seguida por um verbo no indicativo, parece preferível o indicativo aqui também. João está fazendo uma declaração, não emitindo uma ordem.

37. Ver Nota Adicional sobre o sentido deste versículo, p. 134

3. O contrário também é verdade: "e todo espírito que não confessa a Jesus não é de Deus" (RSV; ARA: *não procede de Deus*). Os melhores MSS omitem as outras palavras, "Cristo veio em carne" (AV). Não são necessárias. Confessar a Jesus, no parecer de João, só pode significa uma coisa, a saber, confessá-lo como o Cristo vindo em carne. Negar isto, seja qual for a alegação de inspiração que acompanhe a negação, é revelar não somente a ausência de origem divina, mas a operação daquele *espírito do anticristo,* de que os leitores de João tinham ouvido (sem dúvida dele mesmo, em seu ensino anterior que viria (*do qual tendes ouvido que vem; erchetai,* como em **2:18**). Como o verdadeiro Cristo tinha vindo em carne, assim o falso Cristo, o *anticristo,* fingindo-se o verdadeiro Cristo, também tinha vindo, *e presentemente já está no mundo.* João disse a mesma coisa em **2:18,22,** embora o que ele aqui denomina *o espírito do anticristo* ali seja dito ainda mais explicitamente estar encarnado em muitos *anticristos,* isto é, falsos profetas, que estão fora. Cf. 2 Ts 2:3-8, onde, conquanto "o homem da iniqüidade" esteja ainda para ser revelado, "o mistério da iniqüidade" já opera, embora sob restrição.

Comparando as duas passagens, **2:18-23** e **4:1-3,** é instrutivo observar a diferença de ênfase. No capítulo **2** João ensina que da nossa negação ou confissão do Filho depende se possuímos ou não o Pai, enquanto que no capítulo **4** ele diz que da nossa confissão ou negação do Filho depende se somos ou não inspirados pelo Espírito. A Pessoa de Cristo é central. Nenhum sistema pode ser tolerado, por mais estrondosas sejam as suas pretensões ou por mais cultos sejam os seus adeptos, se nega que Jesus é o Cristo vindo em carne, isto é, se nega ou a Sua divindade eterna ou a Sua humanidade histórica. Os seus mestres são falsos profetas e a sua origem é o espírito do anticristo. Os que negam o Filho não têm o Pai nem o Espírito.

Nota Adicional: Interpretação de 1 João 4:2.

Brooke explica que quando o verbo *homologein,* confessar, é seguido por um acusativo, este pode ser único ou duplo. O acusativo único ocorre em **2:23** e em **4:3,** confessar "o Filho" e confessar "a Jesus", e o duplo em Jo 9:22, confessar a "Jesus" como o "Cristo". Qual deles é aqui (e em 2 Jo **7**)? Brooke prefere considerar "Jesus Cristo vindo em carne" como um acusativo único, abrangente, e acha que esta é "a construção mais simples". Outros comentadores, por certo corretamente, vêem um acusativo duplo, ou em "Jesus Cristo" como "vindo em carne", ou em "Jesus" como "Cristo vindo em carne". O primeiro é

improvável. João de fato emprega o nome composto, "Jesus Cristo" **(1:3; 2:1; 3:23; 5:20),** mas falar de "Jesus Cristo" como tendo "vindo em carne" seria um estranho "anacronismo teológico" (Findlay), visto que não foi senão *depois* da encarnação que Ele foi chamado "Jesus". Portanto, é melhor adotar o duplo acusativo alternativo, confessar "Jesus" como "Cristo vindo em carne", "o Cristo encarnado" (Mofatt). Isto concorda tanto com o uso isolado do nome "Jesus" nos melhores MSS do versículo **3** (como na RSV), como com o que sabe das idéias dos hereges. Estes ensinavam que o Cristo, um "aeon" divino, desceu sobre o homem Jesus em Seu batismo, retirando-se dele antes de Sua morte. João repudia esta doutrina. Não foi que o Cristo veio "para" a carne de Jesus, mas que Jesus era o Cristo vindo "em" carne. Os dois devem ser identificados. "A declaração, simples como é, é de primorosa precisão" (Law).

Esta interpretação também é coerente com a interessante redação variante do versículo **3** que, em lugar de *mē homologei (não confessa),* tem o verbo *luei.* Este poderia traduzir-se por "destrói" (como em **3:8**) ou por "solta". Sua confirmação, que é fraca, é exaustivamente resumida por Brooke (págs. 111-114). Acha-se na Vulgata como "solvit", em outras versões latinas, em traduções latinas de Irineu e Orígenes, e em Tertuliano e Agostinho. É preservado na margem da RV como "anula". Sem dúvida era uma glosa primitiva de escribas, e não é autêntico; mas é significativo no sentido de mostrar que "não confessar a Jesus" era considerado como "soltá-lo", isto é, "dividir" Jesus do Cristo, em vez de identificá-los. Mais tarde o verbo *luein* veio a ser empregado quase tecnicamente com referência à heresia gnóstica que "separava" Jesus do Cristo; e esta variante de redação era usada em argumentos contra a heresia nestoriana.

ii. *O caráter dos ouvintes* **(4:4-6).**

João agora se volta de uma consideração dos mestres e sua mensagem para um exame dos que os ouvem. No texto grego, cada um destes três versículos (**4,5** e **6**) começa com um pronome pessoal enfático — *vós* (**4,** *humeis*), referindo-se aos seus leitores cristãos em geral, *eles* (**5,** *autoi*), referindo-se aos falsos mestres, e *nós* (**6,** *hemeis*), referindo-se a si próprio como representante dos apóstolos credenciados. Ver Introdução, pág. 23.

4. *Vós sois de Deus,* diz ele (como o é "todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne", v. **2**), *e tendes vencido os falsos profetas* (AV, "e os tendes vencido"; NEB, "e tendes vencido estes falsos

profetas"). Esta "vitória" não é tanto moral (como em **2:13,14.** onde ocorre a mesma palavra) como intelectual. Os falsos mestres não tiveram êxito em enganar-vos. Não somente os provastes e os achastes em falta, mas também os vencestes. Não sucumbistes às suas lisonjas nem crestes em suas mentiras. Daí, sem dúvida, eles "se viram obrigados a partir" (Ebrard), como o declara **2:19.** E não é difícil achar a causa da vossa vitória. *Aquele que está em vós* é provável que seja o "Espírito da verdade" **(6,** *sic;* com inicial minúscula na AV e na ARA), a "unção" que "permanece em vós **(2:20,27),** ao passo que *aquele que está no mundo* é o diabo, o espírito do erro **(6).** Podemos dar graças a Deus que, embora (está implícito) o espírito do mal seja na verdade "grande", o Espírito Santo é *maior,* e que por Sua iluminação nós também podemos ter a certeza de que venceremos todo falso ensino. Aqui, como em **2:18-27,** atribui-se a proteção contra o erro ou a vitória sobre ele a um padrão objetivo de doutrina e ao Espírito em nós, que ilumina as nossas mentes para captá-lo e aplicá-lo, pois "a menos que o Espírito de sabedoria esteja presente, há pouco ou nenhum proveito em ter em nossas mãos a Palavra de Deus" (Calvino).

5,6. Estes dois versículos são complementares. Neles João contrasta de modo contundente, não só os falsos profetas com os verdadeiros apóstolos (eles e nós), mas também os seus diferentes ouvintes, a saber, *o mundo* e *aquele que conhece a Deus.* O mundo reconhece a sua gente e dá ouvidos a uma mensagem que se origina em seu próprio círculo. Isto explica a sua popularidade. Mas *nós somos de Deus.* Não é o mesmo que, "vós sois de Deus", no versíulo **4.** Nesta passagem ele declara a origem divina dos seus leitores cristãos; no versículo **6** ele está particularizando. O *nós* deste versículo está em direta antítese ao *eles* do versículo anterior, e se o *eles* significa os falsos mestres, o *nós* têm que ser os verdadeiros mestres, a saber, os apóstolos. Mas como se pode saber que *nós somos de Deus* e que estamos ensinando a verdade? João responde, com efeito, que se pode dizer que a nossa mensagem é mensagem de Deus porque o povo de Deus a ouve e a recebe. Estas afirmações soam como o cúmulo da arrogância. É o que seriam, se fossem feitas por um cristão individual. Nenhum crente particular poderia ter a presunção de dizer: "Todo aquele que conhece a Deus concorda comigo; somente os que não são de Deus discordam de mim". Mas é isto que João diz. O fato é que ele não está falando em seu próprio nome, nem mesmo em nome da igreja, mas como um dos apóstolos, conscientes que estavam da autoridade especial dada a eles por Jesus Cristo. Está levando um estágio adiante o argumento dos três primeiros versículos. Nestes a prova da doutrina era se ela reconhecia a

Pessoa divino-humana de Jesus Cristo; aqui **(4-6)** a prova é se ela é aceita pelos cristãos e rejeitada pelos não cristãos. Há uma certa afinidade entre a Palavra de Deus e o povo de Deus. Jesus ensinara que as Suas ovelhas ouvem a Sua voz (Jo 10:4,5,8,16,26,27), que todo aquele que é da verdade ouve o Seu testemunho da verdade (Jo 18:37), e que "quem é de Deus ouve as palavras de Deus" (Jo 8:47, ARA e RSV). Do mesmo modo João assevera que, desde que *nós somos de Deus* **(6)** e que *vós sois de Deus* **(4),** vós nos ouvis. Há correspondência entre a mensagem e os ouvintes. O espírito que está em vós **(4)** vos capacita a discernir a Sua voz falando por meio de nós **(2).** Assim, podeis reconhecer a Palavra de Deus porque o povo de Deus a ouve, exatamente como podeis reconhecer o povo de Deus porque ele ouve a Palavra de Deus. Os que não ouvem o ensino apostólico, mas preferem absorver o ensino do mundo, não só passam juízo sobre si mesmos, mas também, por esse meio, sobre a mensagem a que dão atenção.

Tudo isso é coerente com a repetida ênfase de João a que a isenção do erro há de achar-se na lealdade àquilo que os seus leitores tinham ou ouviram "desde o princípio" **(2:7,24; 3:11;** 2 Jo **5;** cf. 2 Jo **9).** A frase, *aquele... nos ouve* não pode ser aplicada às tradições da igreja (ou do papado) sem fazer violência à insistência de João, nesta epístola, na doutrina apostólica primitiva, completamente à parte da questão histórica se o consenso da opinião cristã tem sido confiável critério da verdade. C. H. Dodd está certo ao dizer que profetas, que representam espontaneidade e liberdade, eram (e são) "subordinados a apóstolos" e sua autoridade (págs. 103-106).

Nisto reconhecemos o espírito da verdade e o espírito do erro, conclui João. Podemos provar os espíritos, e "conseguir saber" tudo muito bem (*ginōskomen,* tempo presente), examinando, não só a mensagem que eles proclamam mediante os seus instrumentos humanos, mas o caráter dos que os ouvem. Quanto ao título, *espírito da verdade,* como aplicado ao Espírito Santo, ver Jo 14:17; 15:26; 16:13,

V. *Terceira Aplicação das Provas* **(4:7-5:5)**

a. *Mais uma elaboração da prova social: amor* **(4:7-12).**

Em **3:23** João resumiu o mandamento de Deus como sendo, "crer em Cristo e amar-nos uns aos outros". Desenvolveu em **4:1-6** algumas das implicações da fé em Cristo; agora se volta abruptamente para o tema do amor mútuo. Esta é a terceira vez, nesta epístola, que ele retoma e aplica a suprema prova do amor. (Ver também **2:7-11** e **3:11-18.**) A prova é cada vez mais penetrante. Nesse terceiro tratamento, o

autor está interessado em relacionar o amor que deve haver em nós, não com a verdadeira luz que já está brilhando **(2:8,10)**, nem com a vida eterna da qual é evidência **(3:14,15)**, mas com a própria natureza do amor de Deus e com a Sua amorosa atividade em Cristo e em nós. "Aqui a epístola sobe ao ponto culminante da revelação toda" (Law).

O refrão deste parágrafo é a expressão reflexiva, *amar uns aos outros*. Ocorre três vezes — como exortação **(7,** "amamo-nos uns aos outros"), como declaração de dever **(11,** "devemos nós . . . amar uns aos outros"; cf. **2:6; 3:16)**, e como hipótese **(12,** "se amarmos uns aos outros. . ."). O que João se afana em demonstrar é a base desta obrigação imperativa. Por que o amor recíproco é o claro dever dos cristãos? Ele não se dá por satisfeito com as suas declarações anteriores de que o amor faz parte do mandamento, novo e velho **(2:7-11)**, ou que o amor é prova de que eles estão "na luz" e têm a "vida eterna" **(3:11-18)**. Agora elabora o que já começou a dizer em **3:16**, que Deus se nos revelou em Jesus Cristo como amor auto-sacrificial. É porque Deus é amor **(8, 17)**, amou-nos em Cristo **(10,11)**, e continua a amar em nós e através de nós **(12,13)**, que devemos amar-nos uns aos outros.

7,8. A primeira parte do argumento em prol do amor fraternal é tirada da natureza eterna de Deus. O versículo inicia-se com a admirável assonância, *Amados, amemo-nos*. . . tão ou mais vigorosa nas palavras gregas, *agapētoi, agapōmen*. . . Aqui e no versículo **11** (cf. **2:7)** o autor pratica o que prega. Ao concitá-los a amar-se uns aos outros, primeiro os certifica do seu amor por eles. A primeira razão por que os cristãos devem amar-se uns aos outros é agora afirmada duas vezes, primeiro, *porque o amor procede de Deus* **(7)** e segundo, *pois Deus é amor* **(8)**. Porque Deus é a fonte e a origem (*ek*) do amor, e todo verdadeiro amor deriva dele, é óbvio que *todo aquele que ama,* isto é, que ama a Deus ou ao homem com aquela devoção que é o único amor verdadeiro segundo o ensino de João *é* (literalmente, *tem sido*) *nascido de Deus, e conhece a Deus* **(7)**. Mas Deus não é somente a fonte de todo verdadeiro amor; Deus é amor em Seu Ser mais profundo. Há outras três afirmações no Novo Testamento, concernentes ao que Deus é em Sua substância e natureza: É "espírito" (Jo 4:24), é "luz" (1 Jo **1:5**) e é "um fogo consumidor" (Hb 12:29, de Dt 4:24). Os gnósticos criam e ensinavam que Deus era espírito e luz imaterial, mas a verdade de que Deus é amor não podiam alcançar. É a mais compreensiva e sublime de todas as afirmações bíblicas sobre o ser de Deus, e é repetida duas vezes **(8,16)**. Contudo, é importante manter juntas estas afirmações acerca de Deus. É verdade que as palavras *Deus é amor* significam, não que amar é "apenas uma das muitas atividades de Deus" (Alexander) mas, antes,

que *toda a* Sua atividade é atividade amorosa" e que, portanto, "se Ele julga, julga com amor" (Dodd). Todavia, se o Seu julgamento é com amor, o Seu amor também é com justiça. Aquele que é amor é luz e fogo também. Longe de fechar os olhos para o pecado, o Seu amor achou um meio de expô-lo (porque Ele é luz) e de consumi-lo (porque Ele é fogo consumidor) sem destruir o pecador, mas, ao contrário, salvando-o.

Da verdade de que *Deus é amor* João extrai mais uma dedução) agora não positiva e inclusiva como a do versículo **7**, mas negativa e exclusiva: *Aquele que não ama não conhece a Deus.* O argumento é simples e persuasivo. Pois o cristão sem amor professar que conhece a Deus e que nasceu de Deus é como ter a pretensão de ser amigo íntimo de um estrangeiro cuja língua não podemos falar, ou como ter nascido de pais com quem não temos a menor semelhança. É deixar de manifestar a natureza daquele que alegamos ser nosso Pai (*nascido de Deus*) e nosso Amigo (*conhece a Deus*). O amor é um sinal do novo nascimento como o é igualmente a justiça **(2:29)**.

João baseia o seu segundo argumento (vs. **9-11**) em favor do amor mútuo, não na natureza eterna de Deus, mas em Sua dádiva histórica. O Deus que é amor **(8)** "nos amou" **(10)** e expressou o Seu amor enviando o Seu Filho à terra. Enquanto a origem do amor está no ser de Deus, a manifestação do amor está na vinda de Cristo. E, escreve João, "se Deus de tal maneira nos amou, devemos nós também amar uns aos outros" **(11)**. Desta vez o dever do amor recíproco é imposto, não meramente pela verdade abstrata de que Deus é amor, mas pelo fato concreto de que Ele tanto nos amou que enviou "o seu Filho unigênito ao mundo" por nós **(9)**. Deve-se acrescentar que o conceito de "haver Deus enviado" o Seu Filho **(9, 10, 14)** "envolve a doutrina da preexistência e divindade de Cristo" (Ebrard), bem como a doutrina do amor de Deus. João já está dando a entender a relação orgânica entre as provas doutrinária e social que mais adiante elabora.

9,10. Tem havido e há muitas manifestações do amor de Deus. Este sem dúvida se manifesta constantemente no céu (embora não à vista dos homens) nas misteriosas relações entre as Pessoas da Divindade. "Entre nós" (RSV; grego, *en hēmin*), porém, o amor de Deus, que já foi demonstrado em Sua escolha, redenção e proteção de Israel, foi preeminentemente feito conhecido na dádiva do Seu Filho, Isto é declarado com ênfase duas vezes neste parágrafo (cf. também os vs. **14,16**). Enviar Deus o Seu Filho foi a revelação do Seu amor (*Nisto se manifestou*... **9**) e, na verdade, a própria essência do amor (*Nisto consiste*... **10**). O amor primário não é o nosso, mas o de Deus **(10)**, amor incondicional, não causado e espontâneo, e todo o nosso amor é apenas um reflexo do de Deus e uma resposta a ele.

A vinda de Cristo é, pois, uma revelação concreta e histórica do amor de Deus, pois o amor (*agape*) é sacrifício próprio, a procura do bem positivo de outrem à custa do seu próprio bem, e maior dádiva de si do que a dádiva que Deus fez do Seu Filho nunca houve, nem poderia haver. O modo como João vê isso emerge do esquema similar em que são feitas as três afirmações dos versículos **9, 10** e **14.**

(1) Cada uma delas diz que Deus enviou o Seu Filho, chamado agora *o seu Filho* **(10,14-** e *o seu Filho unigênito* **(9).** "Unigênito" (*monogenēs*) ocorre somente aqui, nas epístolas de João, mas quatro vezes no evangelho (1:14; 18:3,16,18). Na LXX às vezes traduz a palavra hebraica "amado" (cf. Mc 1:11; 9:7; 12:6). Aplicado a Jesus Cristo, o termo indica a Sua singularidade; Ele é "o Filho" no sentido absoluto. Não se pode conceber nenhuma dádiva maior de Deus porque não era possível nenhuma dádiva maior. Foi este o "dom inefável" de Deus (2 Co 9:15). Cf. Jo 3:16; Rm 8:32).

(2) Está implícito mais, que o Pai enviou Seu Filho para morrer por nós. Não a encarnação mas a expiação é a preeminente manifestação de amor (cf. **3:16).** É verdade que nenhuma referência explícita é feita nestes versículos à morte do Filho, mas a sua teologia da salvação dá-nos a certeza de que isso estava na mente de João. Para ser o *Salvador do mundo* **(14),** o Cordeiro de Deus tirou o pecado do mundo (Jo 1:29; cf. 1 Jo **3:5).** *Para vivermos por meio dele* **(9),** Ele morreu (Jo 3:14,15; 11:49-52; 12:24). A fim de ser a *propiciação pelos nossos pecados* **(10),** Ele derramou o Seu sangue **(1:7; 2:2,** onde ver notas; cf. Rm 3:25).

(3) A grandeza do amor de Deus, manifesta na natureza do Seu dom e seu propósito, vê-se também em seus beneficiários, pois Deus deu Seu Filho para morrer por nós, pecadores imerecedores. A condição degradada a que os nossos pecados nos trouxeram está claramente implícita. Se precisamos de um *Salvador* **(14),** é porque somos pecadores. Cristo veio *para vivermos por meio dele* **(9)** e para ser a *propiciação pelos nossos pecados* **(10)** porque doutra forma estamos mortos em "delitos e pecados" (Ef 2:1; cf. 3:14) e sob a santa ira e o juízo de Deus. Ele nos amou e enviou Seu Filho para resgatar-nos, não porque sejamos em algum sentido dignos de ser amados, mas porque Ele é amor. Assim, vê-se a grandeza do Seu amor na magnificência do sacrifício de Si mesmo por aqueles que são totalmente imerecedores (cf. Rm 5:7,8). Não se poderia imaginar mais clara manifestação do amor de Deus.

11. A dedução que João tira da manifestação histórica do amor de Deus em Cristo é diferente. O dom do Filho de Deus não somente nos garante o amor de Deus por nós, mas lança sobre nós uma obrigação. Ninguém que tenha estado ao pé da cruz e tenha visto o imensurável e imerecido amor de Deus ali demonstrado pode voltar a uma vida de egoísmo. Na verdade, parece que a inferência é que, *se Deus de tal maneira nos amou, devemos nós também* — "de tal maneira", de modo semelhante e num semelhante grau de auto-sacrifício — *amar uns aos outros.* Cf. **3:16,** onde se deduz o dever de auto-sacrifício cristão, do auto-sacrifício de Cristo.

12. O terceiro argumento do autor para impor o dever do amor recíproco, leva os seus leitores um estágio adiante. Não devemos pensar no amor somente como constituindo o ser eterno de Deus e como historicamente manifesto no fato de enviar Ele o Seu Filho ao mundo. Deus que é amor ainda ama, e hoje o Seu amor é visto em nosso amor.Assim, o terceiro argumento de João se baseia na presente e contínua atividade de amar, de Deus. Sua afirmação inicial é indiscutível. Deus é espírito (Jo 4:24) e invisível em Seu próprio ser (1 Tm 1:7; 6:16). Mesmo que fosse visível, ninguém poderia vê-lo e viver (Êx 33:20). De fato, homem nenhum O viu (cf. v. **20**). As teofanias do Velho Testamento eram revelações de Deus em disfarce humano; não eram visões de Deus como Ele é em Si mesmo (*Theon,* sem o artigo, como na RA). A visão de Deus ainda está no futuro, quando Cristo se manifestar **(3:2).**

É significativo que esta não é a única ocasião em que ocorre na literatura joanina a frase: *Ninguém jamais viu a Deus.* Também está (com palavras quase idênticas) no fim do prólogo do evangelho **(1:18).** Como, então, pode Ele ser conhecido? No prólogo do evangelho João continua: "o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou" (cf. Cl 1:15). Mas aqui, para nosso espanto e confusão, ele prossegue: *se amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu amor é em nós aperfeiçado.* Isto é, o Deus invisível que outrora se reveleu em Seu filho, agora se revela nos Seus, se e quando se amarem uns aos outros. O amor de Deus se vê no deles, porque o amor deles é o Seu amor infundido neles por Seu Espírito (cf. v. **13**). As palavras não significam que quando começamos a amar, Deus vem habitar em nós, mas o inverso. O nosso amor uns pelos outros é evidência da presença de Deus em nós. Ver **3:17,** quanto a outra referência ao amor de Deus em nós.

João prossegue ainda. O amor cristão recíproco não significa somente que Deus permanece em nós, mas também que o *seu amor é em nós aperfeiçoado.* Seria difícil exagerar a grandiosidade desta concep-

ção. É tão ousada que muitos comentadores têm relutado em aceitá-la e têm sugerido que o genitivo em *seu amor* não é subjetivo ("o amor de Deus") mas objetivo ("nosso amor a Deus"; cf. **2:5**), ou qualitativo ("amor divinal"). Mas o parágrafo todo relaciona-se com o amor de Deus, e não devemos hesitar ante a majestade desta conclusão. O amor de Deus, amor que se origina nele mesmo **(7,8)** e se manifestou em Seu filho **(9,10)**, aperfeiçoa-se em Seu povo **(12)**. É "levado à perfeição em nós" (NEB). O amor de Deus por nós é aperfeiçoado somente quando é reproduzido em nós ou (como pode significar) "entre nós" na comunhão cristã. São estas três verdades acerca do amor de Deus que João usa como incentivos ao amor fraternal. Devemos amar-nos uns aos outros, primeiro porque Deus é amor **(8:9)**, segundo porque Deus nos amou **(10,11)**, e terceiro porque, se amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o Seu amor é em nós aperfeiçoado **(12)**.

b. *Combinação das provas doutrinária e social* **(4:13-21)**.

As duas frases com que o parágrafo anterior foi concluído, "Deus permanece em nós" e "o seu amor é em nós aperfeiçoado", são agora retomadas e desenvolvidas — Deus em nós, nos versículos **13** a **16**, e o perfeito amor nos versículos **17** a **21**.

i. *Deus em nós* **(4:13-16)**.

O novo parágrafo é introduzido pela fórmula familiar, *Nisto conhecemos* (NEB, "Eis aqui a prova de que..."). As duas seções anteriores foram exortações — uma admoestação a não crer em qualquer espírito **(1-6)** e um apelo para amar uns aos outros **(7-12)**. Estas duas provas de fé e amor agora são aplicadas mais pessoalmente, já não em exortação mas em afirmação. A fé e o amor, a que João tem estado concitando os seus leitores, agora são pressupostos, e deles se tiram deduções. Além disso, indica-se pela primeira a relação entre ambos. Esta passagem "é o ponto mais alto do pensamento da epístola" (Dodd). Que "o Pai enviou o Filho" não é somente a principal prova de ortodoxia doutrinária, mas também a suprema evidência do amor de Deus e da inspiração do nosso. A divindade de Cristo, o amor de Deus por nós e o nosso amor a Deus e ao próximo não podem ser separados. A teologia que priva Cristo da Sua divindade, priva Deus da glória do Seu amor, e priva o homem da única crença que gera dentro dele um perfeito amor. "Enfraquecer a fé é amortecer o amor" (Findlay). Ademais, a capacidade para crer e a capacidade para amar são igualmente

atribuíveis ao Espírito Santo. Assim se vê que a fé e o amor são relacionados entre si na missão do Filho e na permanente presença do Espírito no cristão.

O fato de permanecer Deus em nós é mencionado três vezes neste parágrafo, e o que no versículo **12** era único ("Deus permanece em nós") é agora recíproco, cada vez (v. **13,** *permanecemos nele, e ele em nós;* v. **15,** "Deus permanece nele, e ele em Deus"; v. **16,** "aquele que ... permanece em Deus, e Deus, nele"). Além disso, cada vez este permanecer recíproco é descrito, evidência disso é dada como se segue: versículo **13,** *em que nos deu do seu Espírito;* versículo **15,** "Aquele que confessar que Jesus é o Filho de Deus"; versículo **16,** "aquele que permanece no amor".

Destas três provas do permanecer de Deus, as últimas duas são desenvolvimentos da primeira. É pelo Espírito que vimos a confessar a divindade de Jesus (cf. **4:1-3** e 1 Co 12:3), e é pelo mesmo Espírito que somos capacitados a amar (vs. **12,13;** cf. **3:23,24).** O homem natural não pode crer nem amar. Em seu estado decaído e não redimido, ele é cego e egoísta. É somente pela graça do Espírito Santo, que é o Espírito da verdade e cujo primeiro fruto é o amor (Gl 5:22), que o homem vem a crer em Cristo e a amar os outros. A ênfase ao Espírito Santo é, de fato, "a *idéia predominante* desta seção" (Ebrard). Esta é, pois, a seqüência do pensamento nesta passagem: sabemos que permanecemos em Deus e Deus em nós porque Ele "nos do seu Espírito" **(13),** e sabemos que Ele nos deu do seu Espírito porque viemos a "confessar que Jesus é o Filho de Deus" **(15),** e a permanecer "no amor" **(16).**

Alguns comentadores cometem o engano de ver neste parágrafo as condições do nosso permanecer em Deus e do Seu permanecer em nós. A fé e o amor não são as condições do permanecer, mas as provas e a evidência disso. João escreve, "Nisto conhecemos que permanecemos nele", não, "Nisto permanecemos nele". O tema desta seção, como de toda a epístola, é "as bases da segurança" (Dodd).

14. A experiência subjetiva do poder do Espírito não deve ser considerada isoladamente; ela confirma o fato objetivo da vinda do filho à terra. Isto, diz João, *nós temos visto.* Emprega a mesma palavra do versículo **12.** A Deus em Si nenhum homem viu, mas vimos o filho que Ele enviou. "A palavra aqui deve referir-se às reais testemunhas oculares da vida de Jesus na terra (Brooke). Ver Introdução, pág. 20. É porque vimos que podemos testificar, e o fazemos. A unidade destes dois testemunhos da verdade está no Pai, pois há referência nestes versículos às três Pessoas da Trindade. O propósito da graça do Pai foi enviar o Seu Filho ao mundo como Salvador e enviar o Seu Espírito aos

nossos corações como testemunha (cf. Gl 4:4-6). A certeza cristã repousa no fato histórico e objetivo da missão do Filho e na experiência subjetiva interior do testemunho do Espírito. Outra maneira de colocá-lo é que há duas testemunhas — os apóstolos **(14)** e o Espírito Santo **(13)**. Cf. Jo 15:26,27 e At 5:32. Não devemos separar o que Deus teve o propósito de unir.

Muita verdade cristã está contida na honesta afirmação deste versículo. Aqui está a essência do Evangelho. O *mundo* significa a sociedade pecaminosa, alienada de Deus e sob o domínio do maligno (cf. **5:19**). Sua urgente necessidade era ser resgatado do pecado e Satanás. E *o Pai* "amou ao mundo de tal maneira" (Jo 3:16) que *enviou o seu Filho,* Seu amado e único Filho, para ser o *Salvador do mundo.* O tempo perfeito do verbo (*apestalken,* literalmente "enviou", como na RA), indica não apenas o evento histórico de enviar, mas o seu propósito e resultado, a saber, a salvação do mundo. Demais, dentro desta afirmação do Evangelho estão implicitamente contidas todas as três provas do apóstolo, a doutrinária (foi *o Filho* que o Pai enviou), a social (vê-se claramente o amor de Deus no enviar Ele o Seu Filho, **9, 10, 16,** obrigando-nos assim a amarmos uns aos outros) e a prova ética (se Cristo veio para ser o nosso *Salvador,* devemos abandonar os pecados dos quais Ele veio salvar-nos). É claro, então, que as provas de João não são arbitrárias. Ele não fez uma seleção ao acaso. Elas surgem inexoravelmente da revelação cristã central. A missão de Cristo manifesta a Sua Pessoa divina, o grande amor de Deus e o nosso dever moral. Uma vez captada a verdade do versículo **14,** confessaremos Cristo, amaremos uns aos outros e guardaremos os mandamentos.

15. Destas três provas, é à doutrinária que ele dá ênfase agora (cf. **2:23; 4:2**). O tempo aoristo (*homologēsē*) não pode ser vertido com precisão. João não se está referindo a uma confissão futura (AV, RV, ARA, *confessar,* futuro do subjuntivo), nem a uma confissão presente e continuada ("confessa", RSV, "reconhece", NEB), mas a uma única e decisiva confissão pública, cuja ocasião não é especificada. Mas, como vêm os homens a reconhecer assim a divindade de Jesus? O testemunho apostólico é necessário **(14)** mas não obriga ao assentimento. É pelo Espírito de Deus que os homens confessam que Jesus é o Cristo vindo em carne **(4:2)**. Ou, como ele coloca a mesma verdade aqui, *aquele que confessar que Jesus é o Filho de Deus,* com isso dá prova do fato de que *Deus permanece nele, e ele em Deus.* Como o expusemos acima, o testemunho dos apóstolos tem que ser suplementado pelo testemunho do Espírito (cf. **5:7**).

16. A missão histórica de Jesus tanto é prova do amor do Pai como da divindade do Filho, Diz-nos não somente que Deus amou, mas que *Deus é amor.* Contudo, uma coisa é conhecer e crer *o amor que Deus nos tem* e que *Deus é amor;* outra coisa é aprendermos nós a amar e a permanecer *no amor.* Todavia, é o que temos que fazer, pois (como João desenvolveu extensamente nos vs. **7-12**) o amor que está eternamente em Deus e se manifestou historicamente em Cristo, é para vir a fruição em nós. O único modo de amar, como o único modo de crer **(15)**, é permanecendo em Deus, e Deus em nós. O apóstolo não quer dizer que o modo de vir a permanecer em Deus e Ele em nós é confessar a divina filiação de Cristo **(15)** e permanecer no amor **(16)**, mas o inverso. É o permanecer divino, e somente isto, que possibilita a fé e o amor. São o seu fruto e, portanto, sua prova: "aquele que permanece no amor está (isto é, por isso se vê que está) permanecendo em Deus" (NEB).

Nestes versículos há, pois, um duplo entrelaçamento de temas, primeiro da fé e do amor (as provas doutrinária e social), e, segundo, da missão do Filho e do testemunho do Espírito, pelo qual ambos são possíveis. Há uma prova objetiva, histórica, no fato de o Filho ser enviado, prova da Sua divindade (o que *temos visto,* **14**) e do amor do Pai (o que *conhecemos e cremos,* **16**). Mas mesmo isto é insuficiente. Sem o Espírito Santo as nossas mentes ficam em trevas e os nossos corações frios. Somente o Espírito Santo pode iluminar as nossas mentes para crerem em Jesus, e aquecer os nossos corações para amarem a Deus e uns aos outros. Assim, crer e amar são uma prova de que o Espírito de Deus está em ação em nós.

ii. *O perfeito amor* **(4:17-21).**

No versículo **12** João declarou que, se amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o Seu amor é em nós aperfeiçoado. Nos versículos **13-16** estendeu-se sobre o permanecer divino; nos versículos **17-21** retorna ao tema do perfeito amor, conquanto agora esteja preocupado, não com a perfeição do amor de Deus em nós, mas do nosso amor por Deus. João não está sugerindo que o amor de qualquer cristão pode ser impecavelmente perfeito nesta vida, mas, sim, desenvolvido e maduro, firmado inflexivelmente em Deus. "Nisto o nosso amor é tornado perfeito" (AV) literalmente se deve ler, "nisto o amor é aperfeiçoado conosco" (ASV), mas que a AV dá com certeza o sentido correto, fica claro com os dois sinais do amor a Deus agora descritos, a saber, confiança face a Deus e amor dos irmãos.

17. *Parrēsia,* "ousadia" (AV ou *confiança,* é uma palavra característica desta epístola. O autor já escreveu sobre a inabalável confiança que

teremos por ocasião da vinda de Cristo, se permanecermos nele agora (**2:28** e nota), e sobre a nossa presente confiança diante de Deus na oração **(3:21, 22)**, confiança que, diz ele mais tarde, é uma certeza não só de acesso mas de sermos ouvidos e recebermos resposta **(5:14,15)**. Aqui, porém, ele retorna ao futuro, ao *dia do juízo* que se seguirá ao retorno, do Senhor. Não há prova de que João tenha alijado a fé na parousia ou no dia do juízo. Esse dia será dia de vergonha e terror para os ímpios, não porém para os remidos de Deus. A nossa confiança (como a obediência em **2:5**) é sinal de que o nosso amor é *aperfeiçoado*. Baseia-se no fato de que, *segundo ele é* (isto é, Cristo), *também nós somos neste mundo*. Jesus é o amado Filho de Deus, em quem Ele se compraz; nós também somos filhos de Deus (cf. **3:1**) e objetos do Seu favor. Se Cristo chamou e chama Deus de "Pai", nós também podemos chamá-lo assim. Somos "aceitos no amado" (Ef 1:6, AV); podemos compartilhar da Sua confiança para com Deus.

18. A mesma verdade é agora declarada em termos negativos. O amor que arrebata a confiança e bane o temor. *No amor não existe medo* (isto é, nenhum temor servil), isto é, "não há lugar para medo, no amor" (NEB). Os dois são incompatíveis, como água e óleo. Podemos amar e reverenciar a Deus simultaneamente (cf. Hb 5:7), mas não podemos aproximar-nos dele com amor e esconder-nos dele com temor ao mesmo tempo (cf. Rm 8:14, 15; 2 Tm 1:7). Na verdade, é pelo amor a Deus que se vence um falso e servil temor. O amor "o arremessa porta fora" (Law). A razão pela qual o perfeito amor não pode coexistir com o medo é dada agora. *Tormento* (ARA e AV) deveria ser "castigo" (RV, RSV; a palavra é *kolasis,* que alhures no Novo Testamento só ocorre em Mt 25:46). "Tem" (AV, *echei*) pode significar, "tem que ver com castigo" (RSV). Isto é, o medo introduz a categoria do castigo, que é completamente alheia aos perdoados filhos de Deus que O amam. Ou, ao invés disso, pode significar, "inclui, traz consigo" (Westcott, cf. NEB) o castigo que teme. Em outras palavras, "o medo tem em si mesmo algo da natureza do castigo" (Brooke, Law); temer já é começar a sofrer castigo. Uma vez seguros de que somos "segundo ele é" (**17**), amados filhos de Deus, deixamos de ter medo dele. É evidente, pois, que, *aquele que teme não é aperfeiçoado no amor.*

19. Portanto, não temos medo de Deus. Em vez disso, "nós o amamos" (AV), ou, seguindo a melhor redação, simples e absolutamente sem nenhum objeto expresso, *nós amamos,* como na ARA (*agapōmen,* que aqui é seguramente uma afirmação indicativa e não uma exortação no subjuntivo, como no v. **7**). A nossa grande característica, se somos cristãos, diz ele, não é que tememos, mas que amamos. O amor de Deus existiu primeiro; todo verdadeiro amor é

uma resposta à Sua iniciativa. João repete a verdade afirmada no versículo **10**. O medo existe em nós por natureza e precisa ser lançado fora (**18**). *Agape,* o amor divino, por outro lado, não reside em nossa natureza decaída; "a nossa própria capacidade para amar, seja Deus ou o nosso próximo o objeto do nosso amor" (Dodd) deve-se inteiramente a Seu prévio amor por nós e em nós.

20. O amor a Deus não somente se expressa em confiante atitude para com Ele, isenta de temor, mas num afetuoso interesse por nossos companheiros cristãos (cf. **3:14**). O perfeito amor que lança fora o medo, lança fora o ódio também. Se o amor de Deus por nós se aperfeiçoa quando amamos uns aos outros (**12**), assim também o nosso amor a Deus. João não atenua as suas palavras. Se o que um homem é contradiz o que ele diz, *é mentiroso.* Alegar que conhecemos a Deus e que temos comunhão com Deus quando andamos nas trevas da desobediência, é mentir (**1:6; 2:4**). Alegar que possuímos o Pai quando negamos a divindade do Filho, é mentir (**2:22, 23**). Alegar que amamos o Pai quando odiamos os irmãos também é mentir. Estas são as três trevosas mentiras da epístola, moral, doutrinária e social. Por mais alto que afirmemos que somos cristãos, o nosso pecado habitual, a negação de Cristo e o ódio egoísta nos expõem como os mentirosos que somos. Somente a santidade, a fé e o amor podem provar a veracidade da nossa alegação de que conhecemos, possuímos e amamos a Deus.

Que é ridículo um homem dizer que ama a Deus quando odeia a seu irmão deve ficar claro pelo fato de que ele pode ver seu irmão mas não pode ver a Deus. Na verdade, o verbo indica não só que ele "pode" ver seu irmão, mas que o *vê* (AV, "tem visto", *heoraken);* ele o tem "continuamente diante dos seus olhos" (Plummer), com ampla oportunidade para servi-lo com amor. Obviamente é mais fácil amar e servir a um homem visível do que a um Deus invisível, e se falhamos na tarefa mais fácil, é absurdo pretender sucesso na mais difícil. "É uma falsa jactância quando alguém diz que ama a Deus mas negligencia a Sua imagem que está diante dos seus olhos" (Calvino). Segundo uma redação seguida pela RV, pela RSV, pela NBI, como também pela ARA, a sentença não está na forma de pergunta (*pōs dunatai,* "como pode ele?", AV), mas de uma asserção (*ou dunatai; não pode*). Como o expõe C. H. Dodd, este "não pode" não expressa tanto a incapacidade do homem de amar a Deus, como a prova de que ele não o faz. É fácil a gente enganar-se. A verdade, contudo, é clara. Toda pretensão de amor a Deus é ilusão, se não vem acompanhada por um amor altruísta e prático por nossos irmãos (**3:17, 18**).

21. Vê-se a loucura da posição do mentiroso não só em sua incoerência inerente, mas no fato de que o amor a Deus e a nossos irmãos formam um único mandamento (cf. **3:23**). *Da parte dele* parece referir-se a Cristo, como a NEB o explicita. Jesus mesmo ensinou esse duplo mandamento. Foi Ele que uniu Deuteronômio 6:4 e Levítico 19:18 e declarou que toda a lei e os profetas dependiam deles (Mt 22:37-40). O homem não pode separar o que Deus juntou. Além disso, se amamos a Deus, guardaremos os Seus mandamentos (**2:5; 5:3**), e o Seu mandamento é que amemos o nosso próximo como a nós mesmos.

c. Combinação das três provas **(5:1-5).**

A esta altura estamos conhecendo bem as três provas que João aplica, com repetida mas variada ênfase, ao cristão professo. No capítulo **2** ele descreve as três em ordem, obediência (**3-6**), amor (**7-11**) e fé (**18-27**). No capítulo **3** ele trata somente da obediência (**2:28-3:10**) e do amor (**11-18**), enquanto que no capítulo **4** somente da fé (**1-6**) e do amor (**7:12**). Em **4:13-21** ele combinou as provas doutrinária e social. Agora, porém, no breve parágrafo inicial do capítulo **5**, outra vez encontramos as três juntas. As palavras "crê" e "fé" ocorrem nos versículos **1, 4** e **5**, o verbo amar e "amor" nos versículos **1, 2** e **3**, e praticar ou guardar "os seus mandamentos" nos versículos **2** e **3**. O que ele se afana em mostrar é a unidade essencial da sua tese tríplice. Não escolheu arbitrariamente ou ao acaso as três provas, juntando-as artificialmente. Ao contrário, ele mostra que elas são tão entrelaçadas numa estrutura coesa e única, que é difícil pegar e desembaraçar os fios.

O parágrafo anterior, no final do capítulo **4**, terminou com uma afirmação do nosso dever de, se amamos a Deus, amarmos também ao nosso irmão. O autor agora elabora a conexão essencial entre estes dois amores e entre eles e a fé e a obediência. Este parágrafo conciso começa e termina com a fé, mas entre estes dois limites ele escreve acerca do amor e da obediência. Vê-se que o elo real entre as três provas é o novo nascimento. A fé, o amor e a obediência são o crescimento natural que se segue a um nascimento do alto, assim como em **4:13-16** a fé e o amor se mostram evidências do mútuo permanecer de Deus e do Seu povo.

1. Nem a AV e a ARA, *é nascido de Deus,* nem a VPR e a NEB, "é filho de Deus", são traduções muito satisfatórias de *ek tou theou gegennētai,* cujo tempo perfeito significa literalmente, "foi nascido (RV, "gerado") de Deus". A combinação do tempo presente (*ho pisteuōn, crê*) com o perfeito é importante. Mostra claramente que crer é a conseqüência, não a causa, do novo nascimento. A nossa presente e contínua ação de crer é o resultado e, portanto, a evidência da nossa

passada experiência do novo nascimento, pela qual nos tornamos e continuamos sendo filhos de Deus. Além disso, a fé em Cristo é congruente com o nascimento da parte de Deus, justamente porque Cristo é Filho de Deus (cf. vs. **1** e **5**). Evidentemente os filhos de Deus manifestarão o fato de que foram gerados por Deus pelo reconhecimento do eterno e unigênito Filho de Deus, e pela fé nele.

Este novo nascimento, que nos leva ao confiante reconhecimento do Filho eterno, também nos envolve num amoroso relacionamento com o Pai e com os Seus outros filhos. Aquele que foi gerado por Deus naturalmente ama Aquele que o gerou (deve-se entender isto na sentença), e "todo aquele que ama o filho" (RSV). Eis aqui um princípio universal, evidente por si mesmo. E João deixa implícito que "o que é verdade quanto à família humana, também é verdade quanto à Sociedade Divina" (Brooke). Mas a sentença mais desajeitada da AV ("e todo aquele que ama aquele que gerou, ama também aquele que dele é gerado"; cf. a ARA), retém mais obviamente a verdade de que é o "gerar" e a experiência de ser "gerado" que estabelecem afinidade e, daí, afeição, não só entre pai e filho mas entre filhos e filhos. A expressão "aquele... que dele é gerado" (AV; ARA, *ao que dele é nascido*) dificilmente pode, neste contexto, ser levada a referir-se ao Filho unigênito (como entendia Agostinho), mas, antes, a todo filho de Deus.

2, 3. Na verdade, tão certa e inevitavelmente o amor ao Progenitor celeste leva consigo amor a Seus filhos na terra, que podemos dizer, *nisto conhecemos que amamos os filhos de Deus, quando amamos a Deus.* É impossível amar os filhos de Deus (como tais) sem amar a Deus, como o é amar a Deus sem amar Seus filhos (**4:20, 21**). Uma relação familiar une os dois amores. O amor a Deus tem uma segunda conseqüência inevitável, a saber, obediência. Se amamos verdadeiramente a Deus, não somente amamos Seus filhos, mas também *praticamos os seus mandamentos.* No versículo **3** João vai mais adiante. Tão inexorável é a conexão entre os dois, que o amor a Deus, que num sentido resulta na obediência, noutro pode ser identificado com ela. O amor a Deus não é tanto uma experiência emocional como obediência moral. Na verdade, quer demonstrado a Deus quer ao homem, *agapē* é amor prático e ativo. O amor aos irmãos expressa-se "de fato e de verdade", em serviço sacrificial (**3:17, 18**); o amor a Deus, em guardar os Seus mandamentos. Jesus disse a mesma coisa acerca do sentido do amor a Ele (Jo 14:15, 21).

Tampouco havemos de achar difícil expressar o nosso amor mediante a obediência, pois *os seus mandamentos não são penosos* (AV, "dolorosos"; Moffatt, "penosos"; RSV e NEB, "pesados"). Os minucio-

sos regulamentos dos escribas e fariseus eram "fardos pesados e difíceis de carregar" (Mt 23:4, ARA como a RSV; Lc 11:46), mas o jugo de Jesus é suave e o Seu fardo é leve (Mt 11:30). A vontade de Deus é "boa, agradável e perfeita" (Rm 12:2). É a vontade de um Pai perfeitamente sábio, cheio de amor, que procura o nosso bem-estar supremo.

4a. A razão pela qual não achamos pesados os mandamentos de Deus, não está, porém, só no caráter deles. Também está em nós mesmos, a saber, que nos foi dada a possibilidade de guardá-los. Hoje os mandamentos de Deus, quer se achem no Velho Testamento quer no Novo, parecem intoleravelmente pesados ao mundo. Mas aos filhos de Deus eles não parecem "penosos", *porque tudo o que é nascido de Deus vence o mundo.* Com o emprego do neutro, *tudo o que,* João estabelece o princípio de maneira a mais geral e abstrata. Assim ele salienta, não "a *pessoa* vitoriosa" mas "o *poder* vitorioso" (Plummer). "Não é o homem, mas o seu nascimento de Deus, que vence" (*ibid.*). O novo nascimento é um evento sobrenatural que nos tira da esfera do mundo, em que Satanás governa, para a família de Deus. Fomos libertos do império das trevas e transportados para o reino do Filho do seu amor (Cl 1:13). O encanto da velha vida se rompeu. O fascínio do mundo perdeu o seu poder de atração.

4b, 5. Três vezes em três sentenças sucessivas, como que para levar a verdade a ser captada irresistivelmente, João repete a frase, *vence o mundo.* Primeiro, declara que *tudo o que é nascido de Deus vence o mundo.* Prossegue, atribuindo a vitória do cristão, não ao seu nascimento, mas à sua *fé.* Depois continua, ampliando o seu comentário deste fato na forma de uma pergunta: *Quem é o que vence o mundo senão aquele que crê ser Jesus o Filho de Deus?*

É notável que na segunda destas três referências à vitória o verbo está no particípio aoristo (*hē nikēsasa*). "Naturalmente indica um ato ou fato definido" (Brooke), não a vitória que Cristo declarou ter ganho, em Jo 16:33 (Westcott), mas sim, a conversão dos leitores, ou, mais provavelmente, a sua decidida rejeição do falso ensino e o afastamento dos falsos mestres, da igreja. Foi esta a vitória mencionada em **4:4** (*nenikēkate,* perfeito). Contudo, as duas outras ocorrências do verbo aqui estão *no presente (nika,* v. **4,** e *ho nikon,* v. **5**) e descrevem a contínua vitória que o cristão deve desfrutar. Que vitória é esta? é ganha sobre *o mundo,* palavra pela qual João "reúne a soma de todos os poderes limitados e transitórios opostos a Deus, que dificultam a obediência" (Westcott). Às vezes são pressões morais — a perspectiva, os padrões e as preocupações de uma sociedade secular e ímpia, "a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida" (**2:16**). Às vezes

são intelectuais (heresia) e às vezes físicas (perseguição). Mas, seja qual for a forma que o ataque do mundo à igreja tome, a vitória é nossa. A inabalável convicção de que o Jesus da história é "o Cristo" (**5:1**), no sentido em que os falsos mestres O negavam (**2:22**), o preexistente "Filho de Deus" (**5:5**), que veio para trazer-nos salvação e vida (**4:14, 9**), capacita-nos a triunfar sobre o mundo. Confiança na divindade de Jesus é a única arma contra a qual, nem o erro, nem o mal, nem o poder do mundo podem prevalecer. E. M. Blaiklock, que intitula os seus estudos devocionais nesta epístola, *Faith is the Victory* (A Fé É a Vitória), acertadamente assinala a ousadia desta proclamação do primeiro século, de que a vitória pertence, não a Roma, então dominando suprema, mas a Cristo e ao humilde crente em Cristo.

Com esta sentença final, afirmando a fé em Jesus, voltamos aonde começamos, e o argumento percorreu um círculo completo. Façamos um resumo dele: Os crentes cristãos são filhos de Deus, nascidos de cima. Os filhos de Deus são amados por todos os que amam a Deus. Os que amam a Deus guardam também os Seus mandamentos. Guardam os Seus mandamentos porque vencem o mundo, e vencem o mundo porque são crentes cristãos, nascidos de cima.

Um meio de deslindar esta argumentação é considerá-la, não como um círculo, mas como uma longa linha, e fazer da obediência o seu centro. As duas extremidades são idênticas, a saber, nascer de Deus leva à fé em Cristo. Movendo-nos do princípio para diante, o crente filho de Deus chega à obediência por meio do amor a Deus e aos filhos de Deus. Movendo-nos do fim para trás, o caminho seguido da fé para a obediência é o da vitória sobre o mundo. Em ambos os casos a fé e a obediência são emparelhadas, quer seja o elo o amor a Deus ou a vitória sobre o mundo. O novo nascimento tem o duplo resultado de desligar-nos do mundo e ligar-nos a Deus. O resultado em cada caso é guardar os mandamentos.

Outro meio é considerar o centro da sentença como sendo, *este é o amor de Deus* **3**). Certamente que a palavra *amor* (ou "amar") ocorre cinco vezes neste parágrafo e é fortemente salientada. Certamente, também, a fé e o amor são tão indissolúveis como a fé e a obediência. Na verdade, "a fé... atua pelo amor" (Gl 5:6). Assim, se amamos a Deus, por um lado amamos os filhos de Deus porque somos nascidos de Deus e cremos em Cristo. Aqui o amor de Deus e a fé em Jesus são encadeados entre si pelos elos de amor fraternal e da obediência.

Seja qual for o melhor meio de procurar seguir o bem entretecido argumento de João, o que é claro é que as suas três provas dependem uma das outras e não podem ser separadas. O cristão verdadeiro,

nascido do alto, crê no Filho de Deus, ama a Deus e aos filhos de Deus, e guarda os mandamentos de Deus. Cada qual envolve as outras. A fé, o amor e a obediência são marcas do novo nascimento. O novo nascimento nos traz, queiramos ou não, a certa relação com Cristo, com Deus, com a igreja e com o mundo que não podemos repudiar e que nos caracteriza como cristãos.

VI. As Três Testemunhas e a Nossa Conseqüente Segurança (5:6-17)

Já notamos que o parágrafo anterior começa e termina com uma referência à fé, a saber, a crer que o Jesus humano é (isto é, a mesma pessoa que) o Cristo (**1**), ou o Filho de Deus (**5**). Para João a fórmula completa da fé cristã é que Jesus é o "Cristo vindo em carne" (**4:2**; 2 Jo 7).

Mas como podemos chegar à fé na Pessoa divino-humana de Jesus? A resposta de João aqui, como no evangelho, é que a fé depende de testemunho, e que a razoabilidade da fé em Jesus se baseia na validade do testemunho dele dado. Os versículos **6-9** descrevem a natureza do testemunho (das "três testemunhas", **8**, RSV) e os versículos **10-12**, seus resultados; enquanto que nos versículos **13-17** desvenda-se a conseqüente segurança cristã.

a. As três testemunhas (5:6-12).

6. Jesus, que foi chamado "o Cristo" (**5:1**) e "o Filho de Deus" (**5:5**), é agora mais ampla e plenamente descrito, particularmente com vistas à Sua missão na terra. *Este é aquele que veio por meio de água e sangue, Jesus Cristo; não somente com água, mas com a água e com o sangue.* Têm-se dado várias interpretações a estas frases, que Plummer declara as "mais intrincadas" da epístola. Pouca dúvida pode haver de que João estava empregando uma expressão que já era conhecida dos seus leitores, quer mediante o seu próprio ensino, quer mediante o dos falsos mestres, e não prontamente entendida por nós. Três são as principais sugestões acerca do sentido de *água e sangue.*

Primeiro, alguns comentadores (incluindo-se Lutero e Calvino) vêm neles uma referência aos dois sacramentos do Evangelho. Isso é extremamente duvidoso, pelo menos considerado como a idéia primária. Se *água* representa o batismo, *sangue* seria um símbolo sem precedentes da Ceia do Senhor. Seria também um símbolo antinatural, porque o sangue é uma das coisas significadas, não um dos sinais, e porque nenhuma referência é feita ao corpo de Cristo. Ademais, embora fosse possível descrever como "vindo" por meio dos sacramentos, é

difícil ver como se poderia dizer que Ele veio (aoristo, *ho elthōn*) por meio deles. O verbo indica claramente, não alguma atividade presente de Jesus, mas Sua vinda histórica passada.

A segunda interpretação (adotada por Agostinho e outros comentadores antigos) liga a passagem ao golpe de lança e ao fluxo de água e sangue do lado de Jesus, registrados em Jo 19:34, 35. Certamente, ambas as passagens são joaninas, e ambas estão associadas a testemunho, e o fluxo de água e sangue foi um evento histórico, passado. Ainda assim, seria forçado dizer que neste incidente Jesus *veio por meio de água e sangue,* quando de fato estes saíram dele. Além disso, a ligação de água e sangue e testemunho que observamos em ambas as passagens, não é idêntica. No evangelho é o evangelista que dá testemunho deles; aqui são eles que dão testemunho de Cristo. Ainda, se no evangelho são tomados como dando algum testemunho, tem que ser da realidade da morte de Cristo, e talvez da sua eficácia salvadora; mas aqui na epístola dão testemunho da Pessoa divino-humana de Cristo.

Portanto, precisamos achar uma interpretação da frase que faça de *água e sangue,* tanto experiências históricas "por meio das" quais Ele passou, como testemunhas nalgum sentido da Sua Pessoa divino-humana. A terceira e mais satisfatória interpretação, dada originalmente por Tertuliano, faz isso. Entende *água* como se referindo ao batismo de Jesus, em que Ele foi declarado o Filho e comissionado e capacitado para a Sua morte, e *sangue* como se referindo à Sua morte, em que a Sua obra foi consumada. Certo, "água" e "sangue" continuam sendo estranhos e surpreendentes símbolos verbais, e só podemos imaginar que foram empregados dessa maneira na controvérsia teológica que engolfara a igreja de Éfeso. Ao menos este sentido da expressão harmoniza-se com o que Irineu desvendou do ensino herético dos gnósticos seguidores de Cerinto. Eles distinguiam entre "Jesus" e "o Cristo" Sustentavam que Jesus era mero homem, nascido de José e Maria em núpcias naturais, sobre quem o Cristo desceu no bastismo e de quem o Cristo saiu perante a cruz. De acordo com esta teoria dos falsos mestres, Jesus foi unido ao Cristo no batismo, mas ficou separado de novo diante da cruz. Foi para refutar este erro fundamental que João, sabendo que Jesus era o Cristo antes e durante o batismo e durante e após a cruz, descreveu-o como *aquele que veio por meio da água e sangue.* E a palavra sequer tem o artigo definido. O autor está acentuando a unidade da carreira terrena de Jesus Cristo. Aquele que veio (do céu, quer dizer) é Aquele mesmo que passou "por meio de água e sangue". Para maior ênfase, ele acrescenta (usando desta vez o artigo definido antes de cada substantivo, e mudan-

do a preposição de *dia*, "por meio de", para *en*, "em" ou "com"), "não somente com a água", visto que os hereges concordavam que ao menos Ele era o Cristo em Seu batismo, "mas com a água e com o sangue" (RV, RSV, cf. ARA). "A afirmação é tão precisa quanto pode fazê-lo a gramática" (Brooke), e é desapontador que a NEB não expresse esta precisão. Para completar, em oposição à diferenciação feita pelos hereges entre Jesus e o Cristo, João acrescenta que Aquele que veio desse modo era *Jesus Cristo*, uma Pessoa que é simultaneamente, desde o Seu nascimento até Sua morte e para todo o sempre (*este é*, tempo verbal presente), o homem Jesus e o Cristo de Deus. Ver notas sobre **4:3**.

Cerinto e seus seguidores estão mortos, e o seu credo particular não tem adeptos hoje. Contudo, todos os que negam a encarnação, creiam ou não que a Pessoa de Jesus sofreu mudança no batismo para tornar-se apto para o Seu ministério público, negam queEle *veio por meio de água e sangue*. Este erro não é trivial. Ele solapa os alicerces da fé cristã e nos priva da salvação em Cristo. Se o Filho de Deus não tomou a nossa natureza em Seu nascimento e os nossos pecados em Sua morte, Ele não pode reconciliar-nos com Deus. Assim, não só João salienta que Ele *veio*, mas especialmente que Ele veio por meio de água e *sangue*, desde que é o Seu sangue que purifica do pecado (**1:7**).

Aceitando-se que a referência primária deste versículo é aos eventos históricos do batismo e da crucifixão de Jesus, não é impossível que também contenha alusões secundárias, dado que os eventos passados continuam sendo testemunhas atuais (**8**). "Água e sangue", que ocorrem juntos em alguns dos rituais levíticos, são símbolos inteligíveis de "purificação e redenção" (Plummer). Candlish, que insiste muito nesta interpretação, traça a distinção entre "sangue precioso para expiar toda a culpa" e "água pura para purificar-nos de toda a corrupção", e relaciona os símbolos com as bênçãos da justificação e da santificação, acessíveis mediante o Evangelho. A estes aspectos da salvação João mesmo se havia referido nos capítulos 3, 4 e 7 ("água") e 6 ("sangue") do seu evangelho. Talvez João também os visse expostos uma vez no fluxo de água e sangue do lado do Crucificado, e ainda regularmente nos dois sacramentos.

E o Espírito é o que dá testemunho. Esta é indubitavelmente uma referência ao Espírito Santo. A forma da construção grega indica que é característico do Espírito Santo que Ele *dá testemunho*, como é característico de Cristo que Ele "veio" (ver o início do versículo). O fato de que se diz que Ele dá testemunho dá prova, "a mais notável porque involuntária" (Smith), da Sua personalidade, visto que testificar é uma atividade de pessoas. Não se afirma explicitamente em que consiste o

Seu testemunho, mas tanto o contexto como o ensino da epístola e do evangelho sugerem que Ele dá testemunho de Cristo (ex., **4:2**). Ele é competente para fazê-lo, disse Jesus, porque é "o Espírito da verdade" (Jo 15:26; 16:13; cf. 1 Jo **4:6**). João vai adiante e escreve, *porque o Espírito é a verdade* (ARA, RV, RSV, mais correto que, "é verdade", AV; contraste-se com Jo 14:6) — comunicando, ou que Ele é "essencialmente idôneo" para dar testemunho, ou que é "compelido" a fazê-lo (Westcott). A verdade não pode ser escondida. Mas como o Espírito dá testemunho? Ao que parece, João está-se referindo ao testemunho interno do Espírito Santo, que nos abre os olhos para vermos a verdade como esta é em Jesus (cf.1 Co 12:3, etc.). O certo é que ele já escreveu duas vezes sobre como o Espírito nos foi dado como posse permanente em nós **(3:24; 4:13)** e duas vezes atribuiu a nossa confissão de Cristo como o Senhor divino-humano à "unção" ou iluminação do Espírito (**2:20, 27** e **4:1-6**). Temos então aqui, como em **4:13, 14,** duas espécies de testemunho corroborativo, objetivo e subjetivo, histórico e experimental, *água e sangue* por um lado e *o Espírito* por outro. "É Ele que sela em nossos corações o testemunho da água e do sangue" (Calvino).

7. Este versículo todo deve ser considerado como um comentário acrescentado, como igualmente as palavras *na terra,* do versículo **8.** Plummer qualifica a redação como "completamente indefensável" e dá um estudo bem completo da documentação num apêndice (págs. 163-172), e o mesmo faz Brooke (págs. 154-165). As palavras não ocorrem em nenhum MSS grego, e em nenhuma versão ou citação antes do século quinze. Aparecem pela primeira vez num obscuro MSS latino do século quarto, e acharam o caminho para a AV porque Erasmo relutantemente as incluiu na terceira edição do seu texto. Acertadamente estão ausentes até da margem da RV e da RSV. Algum escriba com mania de ordem, impressionado com o tríplice testemunho do versículo **8,** foi levado a pensar na Trindade e teve a idéia de que havia um tríplice testemunho no céu também. Na verdade, o seu comentário não é muito feliz, pois o tríplice testemunho do versículo **8** é de Cristo; e o ensino bíblico acerca do testemunho não é que Pai, Filho e Espírito Santo dão testemunho juntos do Filho, mas que o Pai dá testemunho do Filho por meio do Espírito.

8. Tendo escrito independentemente sobre "a água e o sangue" (**6,** RSV), e sobre o Espírito, sem afirmar que os primeiros eram nalgum sentido uma "testemunha", João agora junta os três e declara que eles *testificam.* Além disso, *os três são unânimes* (AV, "estes três concordam em um", ou melhor, simplesmente "concordam", RSV, ou "estão de acordo", NEB). No julgamento de Jesus, as falsas testemunhas, pro-

curando desacreditá-lo, não estiveram de acordo (Mc 14:56, 59); as testemunhas verdadeiras, porém, o Espírito, a água e o sangue, procurando acreditá-lo, estão em perfeito acordo. A importância das "três testemunhas" (RSV, NEB) é que, segundo a lei, nenhuma acusação poderia ser proferida contra um homem no tribunal, a menos que pudesse ser confirmada pelo depoimento de duas ou três testemunhas (Dt 19:15; cf. Jo 8:17, 18): Em contraste com o versículo **6,** o Espírito é colocado aqui como a primeira testemunha, em parte porque, "das três, o Espírito é a única testemunha viva e ativa", e em parte porque "a água e o sangue não são testemunhas sem Ele; ao passo que Ele é independente deles, testificando neles e fora deles" (Alford).

9. A importância deste versículo é que ele declara explicitamente aquilo que até aqui ficou oculto, a saber, o sujeito (Deus) e o objeto (Cristo) do testemunho. O Espírito, a água e o sangue dão testemunho de Cristo, e a razão por que concordam é que o próprio Deus está por trás deles. As três testemunhas formam, de fato, um único testemunho divino de Jesus Cristo, testemunho que Deus *dá acerca do seu Filho* (AV, "deu"). O tempo perfeito indica permanente validade (em si e mediante o Espírito) do testemunho histórico que Deus deu de Cristo. Foi Deus que deu testemunho do Seu Filho na história, na água e no sangue, e é Deus que dá testemunho dele hoje, por meio do Seu Espírito em nossos corações. Além disso, porque (AV, "pois"; ARA, "ora", *hoti*) o testemunho é divino, devemos recebê-lo humildemente, pois, *se admitimos o testemunho dos homens,* quando este consiste do depoimento de dois ou três, certamente devemos acatar *o testemunho de Deus,* que é tríplice e que, porque é de Deus, *é maior* do que o de qualquer homem. A palavra *se* não expressa uma dúvida, mas um fato: "aceitamos testemunho humano, mas certamente o testemunho divino é mais forte" (NEB).

10. Havendo descrito a natureza do testemunho (o testemunho divino tríplice do Filho por meio do Espírito, da água e do sangue), João passa a demonstrar os seus resultados (**10-12**). O propósito do testemunho de Cristo é evocar fé em Cristo (ex., Jo 1:7; 20:31). Aceitar o testemunho leva naturalmente a crer naquele de quem o testemunho é dado. Na verdade, admitir "o testemunho... de Deus" (**9**) e crer "no Filho de Deus" (**10**) são virtualmente expressões sinônimas. Ademais, tão idênticas no sentido são as duas frases, que no fim do versículo João pode empregar a preposição *eis* com o *testemunho que Deus dá acerca do seu Filho,* fazendo objeto da nossa confiança pessoal, não o Filho mas o testemunho que Deus dá dele. Os resultados da fé e da incredulidade são fortemente contrastados. O crente *tem em si o testemunho,* ou "em seu coração" (NEB). Isto é, é-lhe dada, pelo teste-

munho interno do Espírito Santo, uma certeza mais profunda ainda de que estava certo em confiar em Cristo, notável exemplo do princípio espiritual de que "a todo o que tem se lhe dará" (Mt 25:29; Lc 19:26, RSV; cf. Mc 4:25). Assim, o testemunho é a causa e a conseqüência da fé, e a fé um degrau entre o primeiro testemunho de Deus e o posterior. O descrente, por outro lado, que "não creu" (RSV, sendo que o tempo perfeito indica uma passada "crise de escolha" — Westcott), perde a possibilidade de receber qualquer testemunho a mais da parte de Deus porque rejeitou primeiro e, ao fazê-lo, *o faz mentiroso.* A incredulidade não é um infortúnio que mereça compaixão; é um pecado para deplorar-se. Sua pecaminosidade está no fato de que ela contradiz a palavra do único Deus verdadeiro e assim Lhe atribui falsidade. Outro exemplo de "fazer de Deus um mentiroso" pode ver-se em **1:10.**

11, 12. João agora esquece o incrédulo e resume a bênção assegurada ao crente que recebe e responde positivamente ao testemunho de Deus. *E o testemunho é este* é a mesma expressão do versículo **9.** Ali olhar é retrospectivo, para o que chamei de "primeiro" testemunho, o da água, do sangue e do Espírito. Aqui parece incluir também o testemunho "posterior" que, de acordo com o versículo **10,** o crente aceita "em si". Isto fica mais claro quando consideramos como o testemunho é aqui descrito, a saber, *que Deus nos deu a vida eterna; e esta vida está no seu Filho.* A que evento se refere? Alguns comentadores o relacionam com a carreira histórica de Jesus (cf. **1:2** e Jo 10:10, 28; 17:2) e outros com a nossa conversão, na qual nos apropriamos pessoalmente, ou nos é dada, a vida que está em Cristo (cf. **3:14**). Talvez ambas sejam verdadeiras, e ambas façam parte do "testemunho", histórico e experimental, que Deus deu a respeito do Seu Filho. Historicamente, o testemunho de Deus *acerca* (*peri,* vs. **9, 10**) de Jesus não é somente de que Ele é o Cristo divino-humano, mas que é o Doador da vida, o "Salvador do mundo" (**4:14**), não somente de que Ele é o Filho, mas que nele está a vida. *A vida eterna* é expressão enfática na sentença; isto é, o testemunho é de que é a vida eterna que Deus nos deu ao dar Seu Filho. Mas o testemunho não é somente objetivo, de Cristo como o Doador da vida, mas subjetivo, no dom da vida propriamente dita. A vida eterna é um dom gratuito que Deus dá aos que crêem em Seu Filho, e o dom da vida, a experiência de comunhão com Deus por intermédio de Cristo, que é a vida eterna (cf. Jo 17:3), é o testemunho final que Deus dá do Seu Filho (cf. v. **20**). João escreveu anteriormente: "Aquele que crê no Filho de Deus tem em si o testemunho" (**10**). Agora coloca a mesma verdade nestas palavras: *Aquele que tem o Filho* (cf. **2:23,** para outro uso do verbo *echein* para descrever a nossa posse pessoal do Pai por confessarmos o Filho)

tem a vida; aquele que não tem o Filho de Deus não tem a vida (literalmente, as duas vezes com o artigo, *a vida,* ARA e RV; VA, sem o artigo). A alternativa é clara e intransigente. Não podemos fugir à sua lógica. A vida eterna está em Seu Filho e não pode ser encontrada em nenhum outro lugar. É impossível ter vida sem ter Cristo, como é impossível ter Cristo sem com isso ter vida também. Isto porque o Filho é a vida (**1:2;** Jo 11:25; 14:6).

Estes versículos ensinam três importantes verdades acerca da vida eterna. Primeiro, ela não é um prêmio a que fazemos jus, mas uma dádiva que não merecemos. Segundo, ela se acha em Cristo, de modo que, a fim de dar-nos vida, Deus nos deu e nos dá o Seu Filho. Terceiro, est dom da vida em Cristo é uma posse atual. Certo, também é descrita como *eterna, aiōnios,* que significa literalmente, "pertencente à era", isto é, à era por vir. Mas desde que a era por vir irrompeu nesta era presente, a vida da era por vir, a saber, "a vida eterna", pode ser recebida e desfrutada aqui e agora.

Neste parágrafo (**6-12**) João desenvolve o que afirmou em resumo num versículo do evangelho: "Estes, porém, foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome" (Jo 20:31). O evangelho, registrando as palavras e obras de Jesus, é um testemunho que João deu de Jesus como "o Cristo, o Filho de Deus". O propósito desse testemunho foi "para que, crendo, tenhais vida em seu nome". O caminho da vida é a fé, e o caminho da fé é o testemunho. A seqüência do pensamento é a mesma aqui. Deus deu testemunho do Seu Filho para que os homens creiam nele e assim O "tenham" e, tendo-o, tenham vida.

b. A nossa conseqüente segurança **(5:13-17).**

13. Embora a ARA, a RV, a RSV e a NEB comecem um novo parágrafo com este versículo, este pertence essencialmente à seção anterior e forma adequada conclusão do que o autor escreveu ali acerca das três testemunhas e acerca de se ter a vida eterna no Filho. Aqui ele diz aos seus leitores o ostensivo propósito da sua epístola, agora próxima do fim — e é natural contrastá-lo com o propósito do seu evangelho em 20:31, a que acabamos de referir-nos. A epístola foi escrita *a fim de saberdes que tendes a vida eterna,* sendo a sentença final do versículo da AV ("e a fim de crerdes no nome do Filho de Deus") acertadamente omitida na ARA, na RSV e na NEB. Ela não ocorre nos melhores MSS e é claramente uma glosa, cuja intrusão destrói o sentido evidente do versículo. O evangelho foi escrito para descrentes, para que lessem o testemunho dado por Deus, de Seu Filho,

cressem no Filho para quem o testemunho apontava, e assim recebessem vida pela fé. A epístola, por outro lado, foi escrita para crentes. O desejo de João quanto a eles não é que creiam e recebam, mas que, tendo crido, saibam que receberam e, portanto, continuam tendo (verbo no presente, *tendes*) *a vida eterna. A fim de saberdes* (*eidēte*) significa, tanto na expressão vocabular como no tempo verbal, não que eles cresçam gradativamente na segurança, mas que possuam aqui e agora uma certeza atual da vida que receberam em Cristo. Eles tinham sido abalados pelos falsos mestres e ficaram inseguros quanto ao seu estado espiritual. Na epístola toda João lhes esteve dando critérios (doutrinário, moral e social) pelos quais examinar-se e a outros. O seu propósito é afirmar a segurança deles. "Esta carta é para dar-vos segurança de que tendes a vida eterna" (NEB).

Juntando os propósitos do evangelho e da epístola, o propósito de João é em quatro estágios, que os seus leitores ouçam, ouvindo creiam, crendo vivam, e vivendo saibam. Sua ênfase é importante porque é comum hoje censurar qualquer pretensão de segurança da salvação, repudiá-la como presunçosa, e afirmar que nenhuma certeza é possível deste lado da morte. Mas, certeza e humildade não se excluem mutuamente. Se o propósito revelado de Deus não é somente que ouçamos, creiamos e vivamos, mas também que saibamos, a presunção está em duvidar da Sua palavra, não em confiar nela.

14, 15. Nos versículos **14-17** João passa para uma segunda segurança desfrutada pelo crente cristão, agora não da vida eterna, mas da oração respondida. Esta segurança não é tanto um "conhecimento" (como no v. **13,** embora resulte nisso, **15**), como uma *confiança,* uma "liberdade de fala", como *parrēsia* significa literalmente, ou "ousadia... para com "Deus (RV; grego, *pros.*). Ver nota sobre **2:28.** A preposição indica aquela ativa abordagem de Deus e comunhão com Ele que são a expressão da vida eterna sobre a qual João esteve escrevendo (**11-13**). Esta confiança cristã não pertence apenas ao futuro, à parousia (**2:28**) e ao dia do juízo (**4:17**), mas ao aqui e agora. É uma confiança na maneira da nossa abordagem de Deus, livre e ousada (**3:21**), e em seu resultado, a saber, que *ele nos ouve.* A condição, porém, é, *se pedirmos alguma cousa segundo a sua vontade.* Em **3:22** a condição da oração respondida é que a nossa conduta concorde com os mandamentos de Deus; aqui, que os nossos pedidos concordem com a Sua vontade. A oração não é um recurso conveniente para impormos a nossa vontade a Deus, ou para dobrar a Sua vontade à nossa, mas, sim, o meio prescrito de subordinar a nossa vontade à de Deus. É pela oração que buscamos a vontade de Deus, abraçamo-la e nos alinhamos com ela. Toda oração verdadeira é uma variação do tema, "Faça-se a tua vontade". O nosso Mestre nos

ensinou a dizer isso, na oração modelo que nos deu, e acrescentou o supremo exemplo disso no Getsêmani. Nessas orações, e somente nessas, *ele nos ouve,* isto é, não apenas as nossas petições se inscrevem e Ele as anota, mas Ele nos ouve favoravelmente, Ele dá ouvidos ao nosso clamor (como em Jo 9:31; 11:41, 42). A confiança cristã é equivalente a uma dupla certeza *oidamen... oidamen*), que na realidade é uma só. Dizer, *sabemos que ele nos ouve* é o mesmo que dizer, *estamos certos* (AV, "sabemos") *de que obtemos os pedidos que lhe temos feito.* O presente, "temos" (AV; *echomen;* ARA, *obtemos*; RSV, "temos obtido") é notável, e é uma reminiscência de Mc 11:24, onde se nos diz que creiamos que já recebemos (*elabete*) o que pedimos, e assim será (*estai*). "As nossas petições são-nos concedidas imediatamente, os resultados da concessão são percebidos no futuro" (Plummer)

16. Tendo escrito em termos gerais sobre a oração respondida **(14,15),** João dá agora uma ilustração específica e uma limitação **(16,17).** Não se trata agora de um caso de petição, mas de intercessão. A certeza da vida eterna que o cristão deve desfrutar **(13)** não o deve levar a preocupar-se consigo mesmo, negligenciando os outros. Ao contrário, ele reconhecerá o seu dever de cuidar com amor do seu irmão necessitado, quer seja material a necessidade que ele "vê" (como em **3:17,18),** quer espiritual, como aqui: *Se alguém vir a seu irmão cometer pecado.* Ele não pode dizer, "acaso sou eu tutor de meu irmão?", e não fazer nada. O tempo futuro, *pedirá,* expressa, não a solicitação do escritor, mas a reação inevitável e espontânea do cristão. Esta é a maneira de se lidar com o pecado na igreja local. E Deus ouve esse tipo de oração. *Pedirá, e Deus lhe dará vida.* Visto que Deus é o Doador da vida (cf. vs. **11,20**), e visto que normalmente "pedir é a parte do homem e dar é a de Deus" (Plummer), alguns têm sugerido a mudança do sujeito no meio desta sentença, conforme a qual o segundo "ele" (AV, "ele pedirá, e ele lhe dará") se refere a Deus, e não ao intercessor (cf. a ARA, *pedirá, e Deus lhe dará;* assim também a RV e a RSV). Mas os verbos estão ligados com tal simplicidade e tão estreitamente no grego (*aitēsei kai dōsei*), que um sujeito diferente seria muito forçado. É melhor aceitar a atribuição de real eficácia à oração (como no v. **15).** de sorte que, sob Deus, pode-se dizer que aquele que pede vida a favor de um homem, não apenas a obtém para ele, mas lha dá. Num caso ou noutro, o *lhe* a quem a vida é dada é o pecador, não o intercessor. Cf. Tg 5:15,20, onde se diz que a oração da fé por um enfermo, e aquele que converte um pecador o estão salvando.

Contudo, nem todo pecador pode receber vida em resposta à oração. João traça uma distinção entre *pecado não para morte* e *pecado para morte.* Por aqueles que cometem o primeiro o cristão orará, e por

meio da oração lhes dará vida. Pelo último João não manda orar; *por esse não* digo que rogue, isto é, por alguém que reconhecidamente o cometeu. É certo que ele não proíbe explicitamente essa oração, como Deus proibiu a Jeremias orar pelo povo de Judá (Jr. 7:16; 11:14; 14:11; cf. 1 Sm 2:25); mas não a aconselha, pois evidentemente duvida da sua eficácia neste caso. Então, que é o *pecado para morte?* Sem dúvida, os leitores de João estavam familiarizados com a expressão, mas os comentadores, desde os Pais subapóstólicos, têm discutido o seu significado. Não pode referir-se a um pecado punível com a morte física, como em At 5:1-11 e 1 Co 5:5; 11:30, desde que a vida com que é contrastada é claramente vida espiritual ou vida eterna. Num sentido, todo pecado é "para morte", espiritualmente, pois a morte é a pena para o pecado (Rm 5:12; 6:23; Tg 1:15); mas aqui João distingue entre pecado que é para morte e pecado que não é. Podemos dividir as interpretações possíveis em três.

(1) *Um pecado específico.* Na lei mosaica certos pecados eram arrolados como ofensas capitais, puníveis com a morte (exs., Lv 20:1-27; Nm 18:22; cf. Rm 1:32). Ademais, no Velho Testamento geralmente se traçava uma distinção entre pecados de ignorância, cometidos inconscientemente, que podiam ser purificados mediante sacrifício, e pecados petulantes ou de "soberba" (Sl 19:13), cometidos "de mão erguida", para os quais não havia perdão. A mesma distinção era "comum entre os escritores rabínicos" (Westcott), e certos Pais cristãos primitivos a introduziram na era do Evangelho. Clemente de Alexandria e Orígenes admitiam que se podia traçar uma linha entre pecados perdoáveis e não perdoáveis, mas recusaram classificá-los. Tertuliano foi um estágio adiante e arrolou os pecados mais repulsivos (incluindo homicídio, adultério, blasfêmia e idolatria) como além de perdão, enquanto que ofensas menos importantes podiam ser perdoadas. Isto se desenvolveu, dando na conhecida diferenciação casuística entre pecados "mortais" e pecados "veniais" e a especificação dos "sete pecados mortais". Mas não há nenhuma sanção do Novo Testamento em prol dessa arbitrária classificação de pecados, e por certo "seria um anacronismo tentar aplicá-la aqui" (Dodd). De fato, embora a tradução seja, "um pecado mortal", na RSV e na NEB, com termos diferentes mas sinônimos, é duvidoso que João se refira a "pecados" específicos, absolutamente, como opostos a "pecado" (como em **1:8**), isto é, "um estado ou hábito de pecado voluntariamente escolhido e mantido persistentemente" (Plummer).

(2) *Apostasia.* A segunda sugestão, favorecida entre os comentadores por Brooke, Law e C. H. Dodd, é que o "pecado para morte" não é nenhum pecado específico, nem mesmo um "extravio", mas uma

apostasia total, a negação de Cristo e a renúncia da fé. Os que sustentam esta opinião usualmente ligam estes versículos com passagens como Hebreus 6:4-6; 10:26 ss. e 12:16,17, e os aplicam aos falsos mestres que de fato haviam repudiado tão evidentemente a verdade, que se retiraram da igreja **(2:19).**

Mas pode um cristão, nascido de Deus, apostatar? Certamente João ensinou com clareza na epístola que o verdadeiro cristão não pode pecar, isto é, não pode persistir no pecado **(3:9),** para não falar em cair completamente. Ele está prestes a repeti-lo: "sabemos que todo aquele que é nascido de Deus não peca, mas Aquele que nasceu de Deus o guarda, e o maligno não lhe toca" **(18,** RSV, semelhante à ARA). Aquele que não peca, pode pecar "para morte"? Além disso, João acabou de escrever sobre ter a vida **(12)** e sabê-lo **(13).** Pode alguém que recebeu vida que é eterna perdê-la e pecar "para morte"? Parece claro, a menos que a teologia de João esteja dividida contra si mesma, que aquele que peca para morte não é cristão. Se for assim, o pecado não pode ser a apostasia. Deixam-nos a terceira alternativa.

(3) *A blasfêmia contra o Espírito Santo.* Este pecado, cometido pelos fariseus, era uma deliberada e consciente rejeição da verdade conhecida. Atribuíam as poderosas obras de Jesus, evidentemente feitas "pelo Espírito de Deus (Mt 12:28), à ação de Belzebu. Tal pecado, disse Jesus, nunca seria perdoado, nem neste mundo nem no porvir. Quem o comete "é réu de pecado eterno" (Mc 3:29; cf. Mt 12:22-32). Este pecado o leva inexoravelmente a um estado de incorrigível embotamento moral e espiritual, porque pecou voluntariamente contra a sua própria consciência. Na linguagem de João, amou "mais as trevas do que a luz" (Jo 3:18-21), e em conseqüência morrerá nos seus pecados (Jo 8:24). Seu pecado é, de fato, *para morte.* Isto é, o efeito do seu pecado será a ruína espiritual, a separação final da alma e Deus, que é a "segunda morte", reservada para aqueles cujos nomes não esta inscritos "no livro da vida" (Ap 20:15; 21:8).

Mas, pode-se objetar, se o pecado para morte é a blasfêmia contra o Espírito Santo cometida por um incrédulo empedernido, como João pode chamar-lhe *irmão?* Para ser exato, ele não o faz. É aquele que comete pecado "não para morte" que é denominado irmão; aquel cujo pecado é "para morte" não é nem especificado nem descrito. Não obstante, supondo-se que João considera irmão a cada um deles, ainda devemos afirmar que nenhum dos dois pode ser considerado como filho de Deus. As razões para negar-se que aquele que peca "para morte" é cristão já foram dadas; que se pode dizer daquele que peca "não para morte"? Um ponto importante, no qual surpreendentemente os comen-

tadores não prestam atenção, é que ele recebe *vida* em resposta à oração. Significa que, embora o seu pecado não seja para morte, está de fato morto e necessita receber vida. Como é que você pode dar vida a alguém que já está vivo? Este homem não é cristão, pois os cristãos não caem na morte quando caem em pecado. Certo, "vida" para João significa comunhão com Deus, e o cristão que peca não pode gozar comunhão com Deus **(1:5,6),** mas certamente João não diria que quando o cristão peca, morre e precisa receber vida eterna de novo. O cristão passou "da morte para a vida" (**3:14**, RSV, ARA; cf. Jo 5:24). A morte e o juízo ficaram para trás; ele "tem a vida" **(12)** como posse atual e permanente. Quando ele tropeça no pecado, e isso pode acontecer **(2:1),** conta com um Advogado celestial **(2:2).** Precisa ser perdoado e purificado **(1:10),** mas João nunca diz que ele precisa ser "vivificado", ser " tornado vivo" ou "receber vida", tudo de novo.

Se é assim, nem aquele cujo pecado é "para morte" nem aquele cujo pecado é "não para morte" são cristãos, possuidores da vida eterna. Ambos estão "mortos" em "delitos e pecados" (Ef 2:1). Cada um deles "permanece na morte" **(3:14).** A diferença entre eles é que um pode receber vida pela intercessão de um cristão, ao passo que o outro sofrerá a segunda morte. Já morto espiritualmente, morrerá eternamente. Somente uma condição grave como esta levaria João a dizer que não aconselha os seus leitores a orar em seu favor.

A questão permanece: Como pode alguém que (se é correta a interpretação acima) não é cristão ser denominado *irmão?* A única resposta é que João deve estar empregando aqui a palavra no sentido mais amplo de "próximo" ou de um cristão nominal, um membro de igreja que se professa "irmão". Certamente em **2:9,11** a palavra "irmão" não é empregada de modo estrito, pois aquele que o odeia, absolutamente não é cristão, mas "está nas trevas". Em **3:16,17** também a palavra parece ter esta conotação mais lata, em que somos concitados a "dar nossa vida pelos irmãos" e a suprir as necessidades de um "irmão" que padece necessidade. Visto que Cristo morreu pelos ímpios e por Seus inimigos, dificilmente podemos supor que devemos limitar o sacrifício de nós mesmos e o nosso serviço exclusivamente aos nossos irmãos cristãos, e ter compaixão deles somente. Essa conotação mais ampla da palavra *irmão,* implícita igualmente no ensino de Jesus (Mt 5:22-24; 7:3-5), "provém não tanto do caráter e da posição daquele a quem você chama seu irmão, como da natureza da afeição com que você o considera" (Candlish). Esta sugestão é apoiada pela passagem um tanto similar da Epístola de Tiago (5:19,20).

Temos mais uma confirmação da interpretação defendida acima se, sob a descrição do "pecado para morte", João está aludindo, como acreditam muitos comentadores, aos falsos mestres. Na opinião de João eles não eram apóstatas; eram impostores. Não eram verdadeiros "irmãos" que tinham recebido a vida eterna e depois a perderam. Eram "anticristos". Negando o Filho, não tinham o Pai **(2:22,23;** 2 Jo **9).** Eram filhos do diabo, não filhos de Deus **(3:10).** É certo que outrora foram membros da igreja visível e sem dúvida passavam por "irmãos" nesse tempo. Mas saíram, e com a sua saída ficou evidente que eles nunca tinham sido "dos nossos" **(2:19).** Visto que rejeitaram o Filho, não tinham direito à vida **(5:12).** Seu pecado era realmente para morte.

17. *Toda injustiça é pecado.* O pecado é injustiça, *adikia* (cf. **1:9),** ou "a prática do mal" (RSV), como anteriormente João definira como "transgressão da lei", *anomia* **(3:4).** As duas palavras implicam em que existe um padrão moral objetivo, a vontade de Deus, seja expressa na "lei", seja na "justiça", e que se deve entender o pecado como uma violação de ambas. João acrescentou essas palavras porque não quer ser mal compreendido. Ao distinguir entre "pecado para morte" e "pecado não para morte", não está pretendendo diminuir a gravidade do pecado. Tampouco tem a intenção de desencorajar os seus leitores quanto à oração, pois, conquanto não os aconselhe a orar pelos que pecam para morte, "há um pecado" (AV; melhor na ARA e na RSV, *há pecado*) *não para morte,* e tais pecadores podem receber vida em resposta à oração da fé.

VII. Três Afirmações e uma Exortação para Concluir (5:18-21).

A epístola termina de modo característico. Toda ela esteve interessada nas bases corretas, morais, doutrinárias e sociais, da segurança cristã. Assim, o autor retoma o tema do que devemos saber **(3)** e de fato sabemos **(15),** e conclui com a afirmação de três claras e cândidas certezas, cada qual introduzida por *oidamen, sabemos.* Não há aqui sugestões tentativas e hesitantes, mas afirmações cristãs intrépidas, dogmáticas, que estão além de toda discussão e que lindamente resumem verdades já apresentadas nas primeiras partes da epístola.

18. A primeira asserção refere-se a todo filho de Deus. É expressa como uma generalização, que não admite exceção. "Todo aquele que é nascido de Deus não peca" (AV; ARA, *não vive em pecado*). Outra vez o cristão é descrito como alguém que, literalmente, "foi gerado (*gegennēmenos;* cf. **5:1,4)** por Deus". O particípio perfeito indica que o novo nascimento, longe de ser uma fase transitória da experiência religiosa, tem um resultado permanente. Aquele que foi gerado por

Deus continua sendo filho de Deus, com privilégios e obrigações permanentes. Uma destas obrigações vem expressa na frase, "não peca". Os dois versículos anteriores **(16, 17)** diziam respeito ao pecado para morte referente aos descrentes. Bem diverso é o caso daquele que nasceu de Deus. Como em **3:4-10** (ver notas ali), o tempo do verbo é o presente e "implica em continuidade, hábito, permanência" (Blaiklock). Expressa a verdade, não de que ele nunca pode deslizar em atos de pecado, mas, sim, que não persiste habitualmente no pecado, ou não "vive em pecado" (Dodd; cf. ARA). O novo nascimento resulta em novo comportamento. O pecado e o filho de Deus são incompatíveis. Podem encontrar-se ocasionalmente; não podem conviver em harmonia.

O apóstolo agora põe-se a dar a razão da sua certeza de que o cristão não peca, e a introduz com uma forte adversativa, "mas" (AV; *antes,* ARA). A AV, seguindo o Codex Sinaiticus e a maioria dos manuscritos gregos, redige, "aquele que é gerado de Deus guarda-se" (*heauton*). Quanto ao conceito de "guardar-se" ver 1 Timóteo 5:22; Tiago 1:27; Judas 21, e também 1 João **3:3.** Todavia, os códices Alexandrino e Vaticano, que são seguidos pela Vulgata, não têm guarda-se (*heauton*) mas *o* guarda (*auton*). Assim a RV e a ARA. Se, como parece provável, a última é a redação correta, o sujeito do verbo (na expressão, *Aquele que nasceu de Deus*) é Cristo, não o cristão, e a verdade aqui ensinada não é que o cristão se guarda, mas que Cristo o guarda. A RSV e a ARA adotam esta interpretação e eliminam a ambigüidade imprimindo *Aquele* (RSV, "Ele") com inicial maiúscula: *antes, Aquele que nasceu de Deus o guarda.* Assim também a NEB: "é o Filho de Deus que o mantém a salvo". É alto privilégio do cristão ser semelhante a Cristo, ser "como ele é" **(4:17,** AV), gerado de Deus e, portanto, filho de Deus. Certo, a nossa geração e a nossa filiação são diferentes das dele, que são únicas e eternas; contudo, são suficientemente semelhantes para possibilitar a João empregar expressões quase idênticas para abranger, *nascido de Deus* e *nasceu de Deus.* Na verdade, podemos supor que ele emprega esta linguagem deliberadamente, a fim de mostrar a propriedade da sua afirmação de que, *Aquele que nasceu de Deus* guarda a *todo aquele que é nascido de Deus* (ARA e RSV). Note-se que o poder para libertar-nos do pecado, poder que aqui se atribui ao Filho, em **3:9** se atribui à "semente divina", que permanece no cristão.

O cristão só pode ter esperança de guardar os mandamentos de Deus **(3:24; 5:3),** se o Filho de Deus o guardar. Cf. Judas 24; 1 Pedro 1:5. Mas, por que ele precisa ser guardado? Se é nascido de Deus, não é imune à tentação? Não. O diabo, *o maligno,* é mal intencionadamente

ativo. Forte e sutil, é mais que um rival para ele. Mas o Filho de Deus veio para destruir as obras do diabo **(3:8),** e se Ele *guarda* ou "mantém seguro" (*terei*) o cristão, o diabo não será capaz de "arrebatá-lo". *Toca* é tradução demasiado fraca de *haptetai,* como se pode ver em Jo 20:17, outro único lugar dos escritos joaninos em que ocorre o verbo. Talvez haja aqui um eco do Salmo 105:15 (LXX), "Não toqueis nos meus ungidos" (assim na ARA). Observe-se que os três verbos estão no presente. Indicam verdades permanentes. O diabo não toca no cristão porque o Filho o guarda, e assim, porque o Filho o guarda, o cristão não peca. Esta é a "libertação do maligno" pelo qual oramos no final da oração do Senhor. Quanto à promessa de Cristo, de guardar o cristão, e Seu poder de fazê-lo, cf. Jo 10:28; 17:12,15.

19. A segunda afirmação apóia-se, não na terceira pessoa do singular, mas na primeira pessoa do plural e, assim, oferece-nos uma aplicação pessoal e particular da generalização do versículo **18.** *Sabemos que* (o apóstolo associa-se aos seus leitores e assim a todos os cristãos) *somos de Deus.* Tendo nascido de Deus **(18),** Deus continua sendo a fonte da nossa vida e ser espiritual. Mas, em terrível contraste, "o mundo inteiro jaz na impiedade" (AV), ou melhor, *no maligno* (ARA e RV), tomando *en tō ponērō* como masculino, não como neutro, como nos versículos anteriores e em **2:13,14** e **3:12.** João não diz que o mundo é "do" maligno (embora já o tenha declarado em **3:8, 10, 12;** cf. Jo 8:44,47), mas, que está "nele", visto que agora não está pensando tanto na origem iníqua do mundo, como em sua doentia e perigosa condição atual. Ele "está no maligno", em suas mãos e sob o seu domínio. Além disso, ele *jaz* ali. Não é representado como lutando ativamente para livrar-se, mas como jazendo tranqüilamente, talvez até dormindo inconscientemente, nos braços de Satanás. O maligno não "toca" no cristão, mas o mundo está irremediavelmente em suas garras. A RSV e a NEB traduzem a frase por, "no poder do maligno". "No filho de Deus o maligno nem chega a pôr as mãos; o mundo jaz em seus braços" (David Smith). Quanto ao domínio do diabo sobre o mundo, ver o seu título, "o governador deste mundo" (RSV) em Jo 12:31; 14:30; 16:11 e o ensino de Paulo em Ef 2:2 e 6:12.

João não esbanja palavras e não esconde nenhuma questão. A alternativa inflexível é declarada cruamente. Cada pessoa pertence ou a "nós" ou ao "mundo". Portanto, cada pessoa ou é "de Deus" ou "está no maligno". Não há uma terceira categoria. Hoje em dia, quando a linha de demarcação entre a igreja e o mundo anda confusa, é importante reaprender que todos, menos os que tiveram nascimento celestial, estão sob a autoridade e o poder dos "dominadores mundanos destas trevas atuais" (Ef 6:12, RSV) e do seu chefe, o deus e príncipe deste

mundo. Precisamos lembrar, porém, que, embora o mundo inteiro esteja no poder do maligno, é pelos pecados do mundo inteiro (o único outro lugar da epístola em que a expressão ocorre) que Jesus Cristo é a propiciação **(2:2)**.

20. A terceira afirmação é a mais fundamental das três. Ela mina toda a estrutura da teologia dos hereges. Diz respeito ao Filho de Deus, exclusivamente por meio de quem podemos ser salvos do maligno e libertados do mundo. A revelação e a redenção são Sua obra de graça. Sem Ele, não poderíamos nem conhecer a Deus nem vencer o pecado. Estas coisas são-nos possíveis hoje, somente porque *o Filho de Deus é vindo, e, tendo vindo, nos tem dado entendimento*... Os verbos devem ser observados juntos. O evangelho cristão não tem que ver apenas com a verdade de que Cristo *nos tem dado* certas coisas, mas que Ele *é vindo*. Este é outro exemplo, na epístola, da ênfase de João a que a religião cristã é tanto histórica como experimental, e não uma coisa sem a outra. Além disso, ambos os verbos estão no tempo perfeito. O benefício da Sua vinda permanece. Sua dádiva Ele não retomará (cf. Rm 11:29).

O que Ele nos tem dado é *entendimento, dianoia,* "o poder ou capacidade de saber" (Ebrard) *para reconhecermos o verdadeiro.* Deus aqui é descrito, não como "verdadeiro", *alethēs,* mas como "real" (NEB), *alēthinos.* Este é um dos adjetivos favoritos de João. Justamente como Jesus Se denominou o "verdadeiro" ou "real" Pão e Videira (Jo 6:32; 15:1), em oposição ao pão do padeiro e à videira do agricultor, que são as sombras daquilo de que Ele é a substância (e não vice-versa), assim Deus é a realidade última ("único Deus verdadeiro", Jo 17:3) em oposição aos ídolos **(21)**. A este Deus real Cristo nos tem dado entendimento para *reconhecermos* (*ginōskomen,* em contraste com *oidamen* no início do versículo). Poderíamos parafrasear, "sabemos que é fato que o Filho de Deus ... nos tem dado entendimento para virmos a perceber e conhecer por experiência Aquele que é Real...". O tempo presente de *ginōskomen* implica "numa apreensão continuada e progressiva" (Westcott).

Não O conhecemos somente; também estamos nele. Diferentemente do mundo, que está "no maligno", estamos em Deus, compartilhando Sua própria vida, como também "somos de Deus" **(19)**, tendo derivado dele o nosso ser espiritual. Além disso, estamos *em seu Filho Jesus Cristo.* a AV e a RV, inserindo a palavra, "sim", antes desta frase (como também a construção da ARA), colocam-na em aposição à frase anterior, como se para dizer que "nele que é Real" e "em seu Filho Jesus Cristo" eram expressões equivalentes. Mas o possessivo *seu* tornaria isso desajeitado. É mais provável que as palavras da segunda frase

"dêem uma necessária explicação" (Brooke) da primeira. É por estarmos *em seu Filho Jesus Cristo* que *estamos no verdadeiro.* Deste modo, as duas primeiras sentenças do versículo **20** ensinam a necessidade da mediação de Jesus, tanto para o conhecimento de Deus como para a comunhão com Deus. Sabemos que Ele é o verdadeiro somente porque o Filho de Deus é vindo e nos tem dado entendimento; estamos naquele que é o verdadeiro somente porque (NEB, "desde que") estamos em Seu Filho Jesus Cristo. Não podemos estar no Pai sem estar no Filho, nem podemos estar no Filho sem estar no Pai (cf. **2:22,23** e, por exemplo, 1 Ts 1:1). O Senhor nosso recebe significativamente aqui, no final da epístola, o Seu título completo, como o recebera no começo **(1:3).** Ele é *Jesus* o homem, *Cristo* o Messias, o *Filho* eterno de Deus.

A sentença final do versículo **20** diz: *Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna.* A quem *este* se refere? Gramaticalmente falando, normalmente se referiria ao sujeito anterior mais próximo, neste caso particular, *seu Filho Jesus Cristo.* Se for assim, esta seria a mais inequívoca afirmação da divindade de Jesus Cristo no Novo Testamento, que os campeões da ortodoxia se apressaram a explorar contra a heresia de Ário. Lutero e Calvino adotaram essa opinião. Certamente não é uma interpretação impossível, de modo nenhum. Não obstante, "a referência mais natural" (Westcott) é a *o verdadeiro.* Desta maneira, as três referências a "o verdadeiro" são à mesma Pessoa, o Pai, e os pontos adicionais assinalados na notória repetição final são que *este* Ser, isto é, o Deus feito conhecido por Jesus Cristo, é que é *o verdadeiro Deus,* e que, além disso, Ele é *a vida eterna.* Assim como Ele é luz e amor **(1:5; 4:8),** também é vida, Ele próprio sendo a única fonte de vida (Jo 5:26) e o doador da vida em Jesus Cristo **(11).** O versículo todo é uma forte reminiscência de Jo 17:3, pois lá como cá a vida eterna é definida em termos de conhecer a Deus, tanto ao Pai como ao Filho.

21. Em sua última sentença, em lugar de alguma despedida formal, João emprega outra vez a sua terna e afetuosa forma de tratamento, *"filhinhos,* que não ocorria desde **3:8.** A sua exortação final se baseia nas três grandes certezas que acabou de exprimir. O dever, *guardai-vos dos ídolos,* surge naturalmente da condição e caráter do verdadeiro cristão, que ele esteve expondo. O Filho de Deus o guardará **(18),** mas isto não o isenta da responsabilidade de guardar-se. Quanto a estas duas formas de guarda, a dele e a nossa, ver Jd 21,24. De fato, o verbo aqui não é *tērein* (como no v. **18**), mas *phulassein.* Significa propriamente "vigiar", "proteger" (assim na RV), e David Smith demonstra que ele é empregado com referência a proteger "um rebanho (Lc 2:8), um depósito ou encargo (1 Tm 6:20; 2 Tm 1:12,14), um prisioneiro (At 12:4)".

A que *ídolos* João se refere só podemos conjeturar. Talvez esteja proferindo somente uma advertência geral de que o conhecimento do *verdadeiro Deus* e a comunhão com Ele são incoerentes com o culto a ídolos. Ou talvez esteja empregando a palavra "ídolos", como o fez Platão, com referência às ilusões dos sentidos em oposição à realidade última. Neste caso, João está dizendo: "Não abandoneis o real pelo ilusório" (Blaiklock). Mas a posição do artigo definido *(apo tōn eidōlōn,* "dos ídolos" ou "dos vossos ídolos") sugere que ele tinha em mente algum perigo particular. Talvez estivesse pensando nas idolatrias pagãs de que Éfeso estava repleta naquela época. (Assim Barclay.) É mais provável, porém, que a alusão seja às "errôneas imagens mentais modeladas pelos falsos mestres" (Brooke), que, por seu falso conceito do Filho, e portanto do Pai, constituíam monstruosa idolatria. Isto pode explicar o "peremptório imperativo aoristo" (Brooke, *phulaxate*). João estava escrevendo em tempo de crise. "A heresia de Cerinto era um ataque desesperado, exigindo uma repulsa decisiva" (Smith). O que é certo é que todos os "substitutos de Deus" (Dodd) são propriamente "ídolos", que deles o cristão deve guardar-se vigilantemente.

O culto a ídolos, irreal e morto, é incoerente e incompatível com aquele conhecimento do verdadeiro Deus, que é a vida eterna, exatamente como o pecado e o egoísmo são incompatíveis com o conhecimento de Deus que é luz e amor. É esta incompatibilidade, esta incongruência, do pecado, falta de amor e erro, com o verdadeiro cristão, que constitui o tema subjacente à epístola. Que o cristão reconheça de uma vez quem ele é, o que veio a ser, "nascido de Deus", "de Deus", que tem conhecimento de Deus, que está "em Deus", que é possuidor da "vida eterna" em Cristo (todas estas expressões características ocorrem nestes versículos finais), e certamente levará uma vida coerente com a sua posição cristã e digna dela.

A SEGUNDA EPÍSTOLA DE JOÃO

Comentário

A Segunda e a Terceira Epístolas de João são os documentos mais curtos do Novo Testamento — mais curtos até do que a Epístola a Filemon e a Epístola de Judas, que são as outras únicas epístolas do Novo Testamento que consistem de apenas um capítulo. Cada uma dessas duas epístolas de João, a segunda e a terceira, contém menos de 300 palavras gregas e sem dúvida foi escrita numa só folha de papiro. Os mesmos temas que o autor desenvolveu na primeira epístola reaparecem em resumo na segunda e na terceira, mas a forma do que escreve agora é menos de um tratado do que de uma carta, e o assunto particular tratado é a hospitalidade aos missionários em viagem.

O estabelecimento e a consolidação do Império romando tornaram as viagens através de todo o mundo habitado muito mais fáceis e mais seguras do que jamais tinham sido antes. Foram facilitadas pelas grandes estradas que os romanos construíram e pela *pax Romana* que as suas legiões mantinham, como também por uma língua comumente entendida. A rápida propagação do Evangelho no primeiro século A.D. deveu-se muito a essas vantagens.

Mas, onde ficariam os cristãos em viagem quando chegassem a alguma cidade em viagem de negócio ou, mais importante ainda, em viagem missionária? "As comodidades do hotel moderno, ou mesmo da estalagem de aldeia, eram então desconhecidas" (Findlay). Além disso, de acordo com W. M. Ramsay, [1] "as pensões antigas ... ficavam a pequena distância das casas de má fama. ... A profissão de estalajadeiro era desonrosa, e o seu caráter infamante é censurado muitas

1. Artigo, "Roads and Travel (New Testament)" — "Estradas e Viagens (Novo Testamento)" — no *Dictionary of the Bible (Dicionário da Bíblia)*, de Hastings.

vezes nas leis romanas". "As pensões eram notoriamente sujas e infestadas de pulgas", enquanto que "os estalajadeiros eram notoriamente rapaces" (Barclay). Como resultado, era natural que aos cristãos, em suas viagens fosse dada hospedagem pelos membros das igrejas locais. No Novo Testamento há muitos sinais desse costume. Por exemplo, Paulo foi hospedado por Lídia em Filipos, por Jasom em Tessalônica, por Gaio em Corinto, por Filipe o evangelista em Cesaréia e pelo chipriota Mnason em Jerusalém (At 16:15; 17:7; Rm 16:23; At 21:8,16).

Contudo, essa hospitalidade estava exposta a abusos complacentes. Havia, por um lado, o falso mestre, que ainda posava como cristão; deveria estender-se a ele a hospitalidade? E havia o charlatão mais óbvio, o falso profeta com falsas credenciais, dominado menos pelo credo que tinha para oferecer do que pelo proveito material e casa e comida de graça que esperava obter. É contra este cenário de fundo que devemos ler a Segunda e a Terceira Epístolas de João, pois nelas o presbítero publica instruções concernentes a quem dar e a quem recusar acolhida, e por quê. Os genuínos missionários cristãos, escreve ele, podem ser reconhecidos pela mensagem que trazem e pelo motivo que os inspira. Se proclamam fielmente a doutrina de Cristo (cf. 2 Jo **7**), e se saíram não visando a lucro corrompido, mas, sim, por causa do Seu Nome (3 Jo **7**), devem ser bem recebidos e devem receber ajuda para o prosseguimento da sua jornada "como convém ao serviço de Deus" (3 Jo **6**, RSV).

Instruções bem parecidas se acham em *O Didaquê,* um manual de ordem eclesiástica que, segundo se julga, data do fim do primeiro século A. D. e oferece orientação às igrejas rurais da Síria. [2] Supõe-se que os cristãos em viagem visitarão as igrejas. Cada um deles deve ser examinado, de modo que se possa discernir o genuíno do falso (11:7,11; 12:1). As provas dadas relacionam-se com a sua doutrina (11:1,2), os seus motivos e especialmente a sua atitude para com o dinheiro, a alimentação e o alojamento (11:5,6,9,12; 12:2-5) e o seu comportamento moral (11:8,10).

Podemos dividir 2 João em três seções — Introdução **(1-3)**, Mensagem **(4-11)** e Conclusão **(12,13)**.

---

2. Assim Cyril C. Richardson, de cuja tradução de *O Didaquê* são tirados os extratos aqui citados (*Early Christian Fathers,* Vol. I de *The Library of Christian Classics,* S.C.M. Press, 1953, págs. 161-179).

I INTRODUÇÃO (1-3)

1. A introdução consiste de endereçamento **(1,2** e saudação **(3).** De acordo com o costume epistolar grego, o autor começa a sua carta apresentando-se. Todavia, ele emprega, não o seu nome pessoal (como, por ex., nas epístolas paulinas), mas o seu título, *o presbítero* (cf. 3 Jo 1). "O título descrevia, não simplesmente a idade, mas a posição de ofício" (Westcott). É evidente que ele era conhecido desse modo dos seus leitores. Ele não tinha dúvida de que eles o identificariam imediatamente por esse título, que dá testemunho da sua autoridade reconhecida. Ver Introdução, pág. 28.

Sua carta é dirigida *à senhora eleita (eklekte kuria).* Os comentadores diferem quanto a se estas palavras descrevem uma pessoa individual ou se são a personificação de uma igreja. Os que acreditam que era uma pessoa rivalizam-se em engenhosas conjeturas acerca da sua identidade. Alguns (começando com Clemente de Alexandria) achavam que o nome dela era "Electa". J. Rendel Harris, em *The Expositor* (março de 1901), argumentou com base em paralelos de papiros que *kuria* era uma expressão de carinho, e que 2 João era virtualmente uma carta de amor, escrita a uma certa Electa que estava longe de ser o que ele denominou, "uma pré-histórica condessa de Huntingdon"! Mas, se o nome da senhora era Electa, teríamos que acreditar, segundo o versículo **13,** que a senhora tinha uma irmã também chamada Electa. Outros acham, mais razoavelmente, que ela se chamava "Kyria", nome que os papiros certificam, e que João se dirigia a ela como "escolhida" (NEB, "escolhida por Deus") ou "eleita" (cf. ARA): mas, neste caso, o adjetivo provavelmente viria precedido por um artigo definido, como em 3 Jo **1** ("ao amado", RSV, ARA), versículo **13** e Rm 16:13. Um terceiro grupo se arriscou a opinar que as duas palavras são nomes próprios e que ela se chamava "Electa Kyria". Estas sugestões são todas improváveis. Se a destinatária era um indivíduo, era sem dúvida uma anônima "senhora eleita". A ausência do artigo definido confirma isto, e "a combinação dos termos é uma expressão natural de cortesia cristã" (Brooke). Todas as tentativas para identificá-la com Maria, a mãe do Senhor (por causa de João 19:27 e sua tradicional residência na Ásia) ou com Marta (que é o aramaico para "dama" ou "senhora"), são puras conjeturas.

É mais provável, porém, que a frase signifique uma personificação, e não uma pessoa — não da igreja em geral, mas de alguma igreja local sobre a qual a jurisdição do presbítero era reconhecida, sendo *seus*

filhos **(1,** cf. **4, 13)** os membros individuais da igreja. A linguagem de João não é apropriada para uma pessoa real, quer em sua declaração de amor **(1,2),** quer em sua exortação ao amor **(5).** Dificilmente o presbítero poderia referir-se ao seu amor pessoal por uma senhora e seus filhos como um "mandamento ... que tivemos desde o princípio" (ver **5).** A situação focalizada não sugere um indivíduo mais do que o faz a linguagem, a não ser que imaginemos que ela era uma viúva com numerosos filhos, dos quais só alguns **(4)** estavam seguindo a verdade, enquanto que os outros tinham caído no erro, embora não seja mencionado nenhum. A mensagem dos versículos **7-11** acerca do tratamento dos falsos mestres itinerantes pode ser aplicável a todo lar cristão, mas é mais provável que tenha sido dirigida à comunidade cristã, e não a um dos seus lares. Obviamente não há referências pessoais na epístola, como há na terceira epístola, a saber, a Gaio, a Diótrefes e a Demétrio (vs. **1, 9, 12).** Além disso, a transição inconsciente da segunda pessoa do singular para a segunda do plural ("teus" e "te" nos vs. **4** e **5** para "vós", oculto, "vos" e "convosco" nos vers. **6, 8** e **10**, e de "convosco", no v. **12,** de volta a "tua" e "te" no v. **13)** parece pôr a descoberto o fato de que o autor está pensando numa comunidade, e não num indivíduo. Na terceira epístola, que é dirigida a um indivíduo chamado Gaio, a segunda pessoa é coerentemente empregada nela toda. O contraste entre as conclusões das duas cartas é particularmente notável.

Fora estas considerações internas da linguagem e da mensagem, "a personificação de cidades, países e províncias em forma feminina era uma convenção bem estabelecida" (Dodd), como a "Britannia" (Grã-Bretanha) dos ingleses, e há bom precedente bíblico para o emprego de uma personificação feminina para indicar a igreja, seja universal (Ef 5:22-33; Ap 21:9), seja local. No Velho Testamento, ora Israel era uma virgem, "a filha de Sião" (Is 52:2; cf. Is 47:1 ss. ; ez 16:7), ora esposa (Is 62:4,5; Jr 2:2) e mãe (IS 54:1 ss.; cf. Gl 4:26), ora uma viúva (Is 54:4; Lm 1:1). A igreja coríntia tinha sido prometida a Cristo como uma noiva ao seu esposo (2 Co 11:2), e outra igreja é descrita por Pedro como "aquela que se encontra em Babilônia, também eleita" (1 Pe 5:13. ARA, semelhante à RSV, *suneklektē).* Esta "Babilônia" é provavelmente Roma. Se a igreja dali pôde ser comparada com uma senhora, "eleita", como as igrejas às quais Pedro estava escrevendo (1 Pe 1:1,2), a *senhora eleita* deve ter sido uma das igrejas da Ásia, *seus filhos* seus membros individuais, sua "irmã eleita" **(13)** a igreja vizinha onde João se encontra agora, e "os filhos" da sua irmã **(13),** seus membros. Na verdade, a carta de João a esta igreja pode ser a mencionada em 3 Jo **9.** desde que ambas as cartas dizem respeito à questão da hospitalidade.

Se se perguntar por que o apóstolo teria escrito assim a uma igreja local, usando a expressão *senhora eleita* como "disfarce para uma comunidade", só podemos fazer conjeturas sobre a razão. Pode ter sido por "razões de prudência", em dias em que era público e notório o ódio do mundo, que o levava a perseguir a igreja; ou o seu disfarce pode ter sido "pouco mais que uma 'fantasia', ajustando-se ao gosto da época" (Dodd).

João descreve o seu relacionamento com a igreja com as palavras, *a quem* (plural) *eu amo na verdade.* "Eu" é enfático (*egō*). Talvez esteja dando uma olhada de soslaio nos hereges. Eles não só tinham comprometido a verdade, mas também eram um bando orgulhoso e desamável. A declaração de João está em completo contraste. À frase grega traduzida por, *na verdade* (como no v. **3** e em Jo 1), falta o artigo. Portanto, poderia ser uma expressão adverbial vertida para, "a quem eu amo em verdade" (RV, NEB; cf. 1 Jo **3:18**), ou "verdadeiramente", isto é, "com toda a sinceridade cristã" (Plummer). Mas o contexto, com duas subseqüentes referências a *a verdade,* com o artigo **(1,2)**, certamente justifica a tradução feita pela AV, pela RSV e pela ARA, *a quem eu amo na verdade.* Era *a verdade* que ligava João em amor a esta igreja, especialmente a verdade acerca de Cristo em oposição à "mentira dos hereges (1 Jo **2:21-23**). Tampouco estava ele sozinho nesse amor por eles, pois *também todos os que conhecem a verdade* (literalmente, "vieram a conhecer a verdade", perfeito verbal, *egnōkotes*) compartiam do seu amor. "A comunhão do amor tem a mesma amplitude da comunhão da fé" (Alford).

2. Por que João e todos os demais cristãos amavam os membros desta igreja? Não "por amor da verdade" (AV, RV), mas *por causa da verdade* (ARA, RSV) *que permanece em nós, e conosco estará para sempre.* Se somos cristãos, hemos de amar o nosso próximo, e mesmo os nossos inimigos; mas estamos ligados aos nossos irmãos em Cristo pelos laços especiais da verdade. A verdade é a base do amor cristão recíproco. João salienta o fato com suas quatro referências à *verdade* nestes três versículos iniciais. Não nos amamos uns aos outros porque somos temperamentalmente compatíveis, ou porque nos sentimos naturalmente atraídos uns aos outros, mas, sim, por causa da verdade que compartilhamos. Não somente viemos a conhecê-la objetivamente **(1)**; mas ela permanece em nós **(2)** como uma força atual imanente, e *conosco* (enfático) permanecerá *para sempre.* Os hereges podem deixarnos e sair para o mundo (7; cf. 1 Jo **2:19**), mas na comunidade cristã a verdade permanecerá segura. Enquanto durar a verdade, em nós e conosco, durará também o nosso amor recíproco. Se é assim, e se o

amor cristão está fundamentado na verdade cristã, nunca aumentaremos o amor que existe entre nós diminuindo a verdade que sustentamos em comum. No movimento contemporâneo rumo à unidade da igreja, temos que ter cuidado para não comprometer a própria verdade da qual, e somente da qual, dependem o amor verdadeiro e a verdadeira unidade.

3. É bem sabido que as cartas escritas por amigos, uns aos outros, em língua grega no primeiro século A. D. ajustavam-se a um padrão aceito, com um começo e um fim estilizados. Usualmente a carta principiava com o nome do autor e a identidade dos destinatários, seguidos de uma só palavra, *chairein*, "saudação". Esta forma pode ser vista no início da Epístola de Tiago e em Atos 15:23. Outros autores de epístolas do Novo Testamento, embora conservando a apresentação do escritor e dos leitores, cristianizaram a saudação, substituindo *chairein* por *charis*, "graça". A fórmula costumeira de Paulo, conquanto a deixasse de lado às vezes, era: "Graça a vós outros e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo". Em 2 Jo 3 podem-se notar quatro desvios desse uso. Primeiro, a saudação não é, nem oração, nem voto, mas uma confiante afirmação. Nenhuma das saudações de Paulo contém um verbo importante. Temos que subentender uma palavra como *eiē*, "ser", ou a de Pedro, *plēthunthēie*, "ser multiplicado" (1 Pe 1:2; 2 Pe 1:2; cf. Jd 2). João, por outro lado, coloca em primeiro lugar na sentença um enfático *estia*, que se deve traduzir, não como uma oração, "sejam convosco" (AV), mas como uma declaração (RV, RSV, NEB, "será/serão conosco" ou "convosco"; ARA, *serão conosco*). Em segundo lugar, acrescenta-se *misericórdia* entre *graça* e *paz*, como nas três epístolas pastorais. Graça e misericórdia são expressões do amor de Deus, graça para com os culpados e destituídos de méritos, misericórdia para com os necessitados e desamparados. Paz é aquele restabelecimento da harmonia com Deus, com os outros e conosco mesmos a que chamamos "salvação". Juntando os termos, paz indica o caráter da salvação, misericórdia a nossa necessidade dela, e graça a livre provisão que dela Deus fez em Cristo. Terceiro, as palavras, "da parte de Deus Pai e do Senhor Jesus Cristo" (AV) são quase idênticas ao costume de Paulo, embora os melhores manuscritos omitam "o Senhor" (ARA, RV, RSV). João, porém, acrescenta outro designativo de Cristo como *o Filho do Pai*. Esta é a sua conhecida ênfase teológica. O homem *Jesus* não é somente o Messias, *Cristo*, mas o *Filho do Pai*. Ainda, João repete a preposição *da parte de* (*para*), o que Paulo nunca faz com *apo* em suas saudações, como que para acentuar a igualdade do Filho com o Pai como a fonte de toda bênção.

O quarto desvio joanino da saudação epistolar normal de Paulo, é o *acréscimo de, em verdade e amor*. Isto pode significar, ou que experimentaremos graça, misericórdia e paz da parte do Pai e do Filho somente se permanecermos na verdade e no amor, ou que a graça, a misericórdia e a paz da parte do Pai e do Filho se expressarão, se resolverão na verdade e no amor. Quer a verdade e o amor sejam as condições, ou as conseqüências, quer sejam meramente os acompanhamentos do nosso recebimento da graça, da misericórdia e da paz, são evidentemente características essenciais da vida cristã. Já compareceram combinados no versículo **1**, "a quem eu amo na verdade" Contraste-se com Efésios 4:15. O companheirismo da igreja local é criado pela verdade e demonstrado com o amor. Cada um deles qualifica o outro. O nosso amor não deve ser tão cego que ignore as opiniões e a conduta dos outros. A verdade deve tornar discriminativo o nosso amor. João não vê incoerência nenhuma em acrescentar à sua ordem para amar-nos uns aos outros **(5)** uma clara instrução acerca da recusa de companheirismo aos falsos mestres, que são enganadores e anticristos **(7-11)**. O nosso amor aos outros não deve minar a nossa lealdade à verdade. Por outro lado, nunca devemos batalhar pela verdade com espírito áspero e cruel. Os que "andam na verdade" **(4)** precisam ser exortados a amar-se "uns aos outros" **(5)**. Assim, a comunidade cristã deve ser caracterizada igualmente pelo amor e pela verdade, e devemos evitar a perigosa tendência para o extremismo, dedicando-nos a uma dessas virtudes a expensas da outra. O nosso amor amolece, se não for fortalecido pela verdade, e a nossa verdade endurece, se não for suavizada pelo amor. Precisamos viver de acordo com a Escritura que nos ordena que nos amemos uns aos outros na verdade, e que defendamos a verdade com amor.

II. A MENSAGEM (4-11)

Emerge agora o propósito prático da epístola. Este se relaciona tanto com a vida interna da comunidade local **(4-6)**, como com o perigo doutrinário que a ameaça de fora **(7-11)**. Os dois assuntos são interrelacionados. João recomenda os fiéis membros do grupo interno ("alguns dos teus filhos", RSV) que estão "andando na verdade", e lhes pede que guardem os outros mandamentos de Deus, especialmente o do amor mútuo. Sua razão para querer ver a igreja assim fortalecida na verdade e no amor é que muitos enganadores saíram pelo mundo para espalhar as suas ímpias mentiras **(7)**. Ele se regozija grandemente com

os leais membros da igreja (**4**), mas os admoesta a que se cuidem (**8**) para que não sucumbam aos falsos mestres nem lhes dêem nenhum incentivo na disseminação dos seus erros. Então, aqui, nesta seção central da epístola, está um sucinto resumo daqueles contrastes entre verdade e mentiras, a igreja e o mundo, Cristo e o anticristo, os mandamentos de Deus e as ilusões do diabo, com os quais ficamos familiarizados na primeira epístola.

4. João começa a sua mensagem de modo muito semelhante ao que Paulo começou oito das suas treze epístolas, com uma expressão de ação de graças. Há muita coisa na comunidade local que lhe dá causa de regozijo. Mas ele sabia que nem todos os membros da igreja estavam vivendo coerentemente. Não podia dizer mais que, *Fiquei sobremodo alegre em ter encontrado* (numa recente visita que lhes fizera, ou, como em 3 Jo 3, pelas notícias que lhe chegaram) *dentre os teus filhos os* (ou alguns) *que andam na verdade.* Na terceira epístola, o versículo paralelo (**4**), que tem o artigo definido, sugere que também aí João está-se referindo a andar na verdade. Andar na verdade (RSV, "seguem a verdade"; NEB, "vivendo pela verdade") inclui crer nela, especialmente na verdade central da encarnação, e obedecer-lhe, procurando ajustar as nossas vidas a ela. Ela permanece em nós (**2**); nós andamos nela. A verdade parece assemelhar-se aqui a um caminho que percorremos, pelo qual mantemos o rumo, e do qual não devemos desviar-nos. De fato, extraviar-se da verdade revelada (na doutrina ou na moralidade) não é apenas um erro infeliz, mas uma desobediência ativa, pois, andar na verdade é um *mandamento que recebemos da parte do Pai.* Deus não nos revelou a Sua verdade de modo tal que nos deixa livres para, a nosso bel prazer, crermos ou não crermos nela, obedecermos ou desobedecermos a ela. A revelação traz responsabilidade consigo, e, quanto mais clara a revelação, maior a responsabilidade de crer nela e de obedecer-lhe (cf. Am 3:2).

5. O mandamento para andar na verdade não é o único mandamento do Pai; a palavra ocorre mais três vezes nos versículos **5** e **6**. Ao mandamento para crer é acrescentado o mandamento para amar. Ser cristão é crer em Cristo e amar uns aos outros (1 Jo **3:23**; cf. Cl 1:4; 2 Ts 1:3). Se negamos o Filho e não amamos, nem temos nem conhecemos a Deus (1 Jo **2:23; 4:8**). A fé e o amor são sinais do novo nascimento (1 Jo **5:1; 4:7**). Também são mandamentos. Algumas pessoas objetam que a fé e o amor não estão sujeitos a disciplina e estão fora do alcance dos mandamentos. Como pode você dizer-me que creia no que não creio e que ame a quem não amo? A resposta a esta pergunta está na natureza da fé cristã e do amor cristão. É quando a fé é

considerada como uma intuição e o amor como uma emoção, que parecem estar fora da esfera do dever. Mas a fé cristã é uma resposta obediente à auto-revelação de Deus em Cristo. Esta revelação tem conteúdo moral. Se os homens odeiam a luz, é porque suas obras são más (Jo 3:19-21). Não "crêem" em Cristo porque estão resolvidos a não "obedecer-lhe" (o significativo contraste de Jo 3:36). Aí está por que a incredulidade é pecado e o incrédulo já está condenado (Jo 16:8, 9; 3:18). Semelhantemente, o amor pertence à esfera da ação, não do sentimento. Não é uma paixão incontrolável, mas serviço altruísta empreendido por escolha deliberada. Assim, a fé e o amor são ordenados (aqui e em 1 Jo **3:23**). Além disso, observem-se os pronomes: *Peço-te... que nos amemos uns aos outros.* João não dá à igreja um mandamento do qual ele próprio se exime. Na verdade, ele não dá mandamento nenhum. Brooke diz bem: "O presbítero que tem direito de mandar, simplesmente formula um pedido pessoal, como entre iguais, baseado no antigo mandamento imposto igualmente sobre ambos pelo Mestre". Não é *como se* João *escrevesse mandamento novo* para eles, mas, sim, *o que tivemos desde o princípio.* Não era novo quando João estava escrevendo; era tão velho como o Evangelho. Não era novo nem mesmo para os seus leitores; sabiam-no desde os primeiros dias da sua vida cristã (cf. 1 Jo **2:7, 8; 3:11, 23b; 4:21,** com notas *ad hoc,* e o v. **6,** "como ouvistes desde o princípio").

6. A menção do mandamento do amor leva João a estabelecer de forma epigramática a relação recíproca entre o amor e a obediência. Ele interpreta cada um em termos do outro. Primeiro, *E o amor é este, que andemos segundo os seus mandamentos,* e segundo, *Este mandamento... é que andeis nesse amor* (*en autē*). Desde que as palavras gregas para *mandamento* e *amor* são femininas, *autē* pode referir-se a qualquer delas, mas é mais provável que se refira a amor (como o entende a RA, que acrescenta a palavra *amor;* assim também a RSV; "que sigais o amor"; cf. Efésios 5:2. É claro que o amor é expresso pela obediência. Se amamos a Deus ou a Cristo, nós o mostraremos guardando os Seus mandamentos (Jo 14:15, 21; 15:10; 1 Jo **5:2, 3**). Se amamos o nosso próximo, faremos o mesmo, pois "quem ama ao próximo, tem cumprido a lei" (Rm 13:8, ARA e RSV). Mas, o que é a lei? É amar a Deus de todo o nosso coração, mente, alma e forças, e amar ao nosso próximo como nós mesmos. "Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas" (Mt 22:40). Daí a lei e o amor não são incompatíveis; eles se incluem um ao outro.

A vida cristã é aqui olhada do ponto de vista dos mandamentos. É a palavra *mandamento* que, ocorrendo quatro vezes em três versículos, dá coesão ao parágrafo. Devemos andar *segundo os seus mandamentos*

(**6a**) e, portanto, andar na verdade (**4**) e andar no amor (**6b**), porque estes são Seus mandamentos. Este é o tríplice "andar" cristão. A liberdade não é incoerente com a lei, nem mais nem menos que o amor. Certo, o cristão não está "sob a lei", em que a sua salvação não depende da obediência à lei. Contudo, isto não o exime da obrigação de guardar a lei (Mt 5:17-20; Rm 8:4; 13:10). A liberdade com a qual Cristo nos libertou não é liberdade para quebrar a lei, mas liberdade para guardá-la. "Andarei em liberdade, pois tenho procurado os teus preceitos" (Sl 119:35, RSV).

7-11. João chega agora à segunda parte da sua mensagem. Volta-se dos crentes verdadeiros para os falsos mestres, do trigo para o joio. Embora esteja agradecido porque "alguns" (RSV, **4**) estão andando na verdade, está profundamente inquieto porque "muitos" enganadores entraram no mundo (**7**). Na verdade, as suas petições à igreja, contidas nos versículos **4-6,** fundam-se na perigosa atividade desses falsos mestres. Seu erro é negar a encarnação; seu caráter é de um enganador e de um anticristo. Nessa situação factual João baseia uma dupla admoestação a seus leitores, primeiro, a não se deixarem enganar, para que não percam a sua recompensa completa (**8, 9**) e, segundo, a não darem nenhum encorajamento aos enganadores (**10, 11**).

7. Jesus advertiu os apóstolos do surgimento de "falsos cristos e falsos profetas" que tentariam enganar até os eleitos, com os quais eles deviam ter cuidado (Mc 13:22, 23). Cumpriu-se a profecia do Senhor. João escreveu em sua primeira epístola sobre "muitos falsos profetas" que saíram pelo mundo (**4:1**), e aqui lhes chama *muitos enganadores.* Nas duas passagens, embora ali o tempo do verbo seja o perfeito e aqui o aoristo, ele os descreve como tendo *saído pelo mundo fora* (AV, "entrado no mundo"). O verbo é *exēlthan* (RSV, como a ARA, "saído"). Pode referir-se à sua saída da igreja, pois o mesmo verbo ocorre no mesmo tempo verbal em 1 Jo **2:19**. Mas parece mais provável que a linguagem seja deliberadamente uma reminiscência da missão de Cristo e dos Seus apóstolos. Cristo estava sendo imitado pelo anticristo. O Filho tinha "saído" do Pai e entrado no mundo (Jo 7:29; 8:42; 13:3) e tinha enviado os apóstolos ao mundo (Jo 17:18; 20:21; cf. Mt 28:19; Mc 16:15 e 3 Jo 7, que também tem o verbo *exēlthan*). Talvez a implicação seja que, como os apóstolos foram enviados ao mundo para pregar a verdade, assim esses falsos mestres tinham saído para ensinar mentiras, como emissários do diabo, o pai da mentira. Seja como for, devemos pensar neles como falsos profetas itinerantes, viajando pelas grandes estradas romanas da Ásia Menor, procurando insinuar o seu erro nas igrejas que visitavam. "Do ponto de vista deles, eram missionários cristãos. Do ponto de vista do presbítero, eram impostores" (Dodd).

A heresia desses mestres era que eles não confessavam *Jesus Cristo vindo em carne*. Não se nos diz que eles negavam categoricamente a encarnação, mas, sim, que não a "reconheciam" (RSV, NEB). Talvez fossem suficientemente sutis para falsificá-la em vez de contradizê-la. Não obstante, seu ensino equivalia a uma contradição. A afirmação cristã central sobre Jesus é expressa de várias maneiras nas epístolas joaninas. Às vezes é simplesmente "que Jesus é o Cristo" (1 Jo **2:22; 5:1**), que é equivalente ao reconhecimento dele como o Filho (1 Jo **2:23; 5:5**). A confissão completa, porém, é que Ele "veio em carne" (1 Jo **4:2**, ARA, semelhante à RSV), onde se emprega o particípio perfeito, *elēluthota*. Compare-se o uso do particípio aoristo em 1 Jo **5:6**, *ho elthōn*, "aquele que veio". Mas aqui o particípio é presente, *erchomenon*, "vem em carne" (RV). Em termos estritamente gramaticais, isto se referiria a uma vinda futura, e alguns têm indagado se não se visa a uma referência à parousia, mencionada explicitamente duas vezes na primeira epístola (**2:28; 3:2**). Contudo, visto que não sabemos de nenhuma controvérsia primitiva quanto a se Jesus Cristo viria de novo em carne, ao passo que estas epístolas se preocupam em afirmar que a Sua primeira vinda foi em carne, esta é que quase certamente deve estar em mira aqui. Neste caso, o tempo verbal presente é "completamente atemporal" (Alford). "A encarnação não é apenas um evento na história. É uma verdade permanente" (Brooke). Jesus não se tornou o Cristo ou o Filho em Seu batismo, nem deixou de ser o Cristo ou o Filho antes da Sua morte; Jesus era "o Cristo vindo em carne". As duas naturezas, a humanidade e a divindade, já estavam unidas por ocasião do Seu nascimento, para nunca mais separar-se. O emprego dos tempos perfeito e presente (em 1 Jo **4:2** e aqui) acentua esta união permanente das naturezas numa Pessoa.

Aquele que nega a encarnação não é apenas "um enganador e um anticristo" (AV), mas *o enganador e o anticristo* (ARA, RV, RSV) *par excellence* (por excelência), "o arquienganador" (NBE). Há nesta heresia uma afronta dupla: opõe-se a Cristo e engana os homens. Os falsos mestres foram referidos na primeira epístola como tencionando "enganar" (ARA, RSV) e como "anticristos" (**2:18, 22**); agora o apóstolo junta as duas idéias.

8. Tendo descrito o fato e indicado o perigo dos falsos mestres itinerantes, João emite agora a sua primeira advertência: *Acautelai-vos*. O verbo é o mesmo de Mc 13:23, onde está registrada a admoestação de Jesus. Este erro era sutil e insidioso. Não podiam permitir-se relaxar a sua vigilância. A importância dessa vigilância é dada negativamente (*para não perderdes aquilo que temos realizado com esforço*) e positi-

vamente (*mas para receberdes completo galardão*). Em cada um dos três verbos desta dupla sentença os MSS variam entre a primeira e a segunda pessoa do plural, "nós" e "vós". É quase certo que a RV, RSV a e a NEB estão certas ao afastar-se da AV no primeiro e no último, isto é, "para que não percais... mas ganheis...". O verbo do meio pode ser um ou outro. Westcott e Brooke acham que o texto da AV, semelhante ao da ARA, *que temos realizado,* é "quase certamente o texto correto"; Por outro lado, a RSV dá o melhor sentido, "aquilo pelo que trabalhastes". Neste caso, João não está tão preocupado quanto a que o seu trabalho por eles se provasse vão (apesar do que cf. Gl 4:11; Fp 2:16), como a que obtivessem, e não perdessem, a recompensa completa do seu trabalho cristão. O pensamento não é sobre a obtenção ou perda da sua salvação (que é uma dádiva gratuita), mas a sua recompensa ou galardão pelo serviço fiel. Parece que a metáfora é tirada do pagamento do trabalho assalariado, desde que *galardão* (*misthos*) é o salário de um operário (como em Mt 20:8; Jo 4:36; Tg 5:4). João pode estar pensando em si próprio e neles como "companheiros de trabalho na vinha do Senhor", caso em que está desejoso de que eles não afrouxem, pelo que venham a receber "pagamento de menos de um dia de trabalho" (Smith).

9. A advertência de João aos seus leitores acerca do falso ensino não é exagerada. Mostra-se agora a sua extrema gravidade. "Todo aquele que transgride, e não permanece na doutrina de Cristo, não tem Deus" (AV). "Transgride" traduz *parabainōn.* A verdadeira redação, porém, é *proagōn,* que a RV verte para, "vai para diante", a RSV para, "vai à frente", a NEB para, "vai longe demais, à frente", e a ARA para *ultrapassa.* É quase certo que o autor está tomando emprestado o vocabulário dos hereges. Eles se arrogavam opiniões "para a frente", uma *gnōsis* superior, que os capacitavam a avançar para além dos rudimentos da fé em que a multidão comum se satisfazia em "permanecer". João se refere sarcasticamente à pretensão deles. Eles tinham "ido para frente" de fato. Tinham avançado tanto, que deixaram Deus para trás! Aquele que nega a Cristo, com isso fica sem Deus. Não pode "ter" Deus, isto é, gozar comunhão com Ele. Por outro lado, "aquele que permanece na doutrina de Cristo, tem o Pai e o Filho" (AV). Esta é uma repetição de 1 Jo **2:22, 23.** Em ambas as passagens, "o Cristo" e "o Filho" são expressões equivalentes. Ninguém pode ter o Pai sem confessar o Filho. O Filho é a revelação do Pai (exs., Jo 1:18; 14:7, 9; 1 Jo **5:20**; cf. Mt 11:27) e o caminho para o Pai (Jo 14:6; cf. 1 Tm 2:5), combinando as funções de profeta e sacerdote. Portanto, confessar o Filho é possuir o Pai; negar o Filho é estar privado do Pai.

Isto é tão certo hoje, quanto a todas as religiões não cristãs, como o foi quanto ao gnosticismo tipo Cerinto no primeiro século. Muitos hoje querem Deus sem Jesus Cristo. Dizem que crêem em Deus, mas não vêem necessidade de Jesus. Ou querem elevar religiões não cristãs ao nível do cristianismo, como vias alternativas para Deus. É preciso resistir extremamente a esses erros. Nisto o cristão é conservador, não progressista, procurando "permanecer" na doutrina de Cristo, não "avançar" além dela. C. H. Dodd acha que João não foi cauteloso e acrescenta que talvez parecesse "condenar a teologia cristã à perpétua esterilidade". Isto é exagero. Brooke corretamente chama a atenção para "a não repetição do artigo antes de *mē menōn,* e acrescenta: "nem todo 'progresso' é condenado, mas somente o progresso que não preenche a condição adicional de 'permanecer na doutrina' ". A fé cristã está arraigada nos eventos históricos da encarnação e da expiação, da revelação e da redenção consumados em Cristo. Avançar além de Cristo é, "não progresso, mas apostasia" (Plummer), não luz, mas trevas. Mais que isso. O cristão procura permanecer, não só em Cristo, mas "na doutrina de Cristo". À primeira vista, esta frase, literalmente "a doutrina do Cristo" (NEB), poderia ser tomada como significando, "a doutrina que reconhece Jesus como o Cristo" (Smith), e isto se ajustaria bem ao contexto. Mas o "uso do N.T." (Westcott, Brooke) requer que o genitivo seja interpretado, não como objetivo, "a doutrina acerca do Cristo", mas como subjetivo, "a doutrina de Cristo", isto é, o ensino ministrado por Ele. Isto inclui, sem dúvida, o que Cristo continuou a ensinar por intermédio dos apóstolos (cf. At 1:1; Cl 3:16; Hb 2:3). Essa autorizada doutrina apostólica é equivalente àquilo que, em sua primeira epístola, João denominou, "o que ouvistes desde o princípio" (**2:24,** ARA e RSV; cf. **2:7; 3:11;** Jo 8:31; 2 Tm 3:14 e 2 Jo **5, 6**). O desenvolvimento do cristão não consiste em progresso além do ensino dado por Cristo, diretamente ou por meio dos apóstolos, como está registrado no Novo Testamento, mas, sim, consiste numa progressiva compreensão desse ensino.

10. Agora João introduz a sua segunda advertência. Tão séria é a conseqüência do erro dos enganadores (levando os seus adeptos a perderem o Pai bem como o Filho), que ele não somente os exorta a que se cuidem, mas os instrui sobre como tratar um falso profeta que, tendo "saído para o mundo" (**7,** RSV, agora *vem ter convosco* (**10,** ARA, semelhante à RSV). Seu dever é claro e definido: *não o recebais em casa, nem lhe deis as boas vindas* (AV, "nem lhes desejeis boa viagem") Isto é, nem lhe deis boa acolhida quando ele chega, nem lhe "deis nenhuma saudação" (RSV) quando ele parte. Esta ordem intransigente aos cristãos que normalmente devem ser "dados à hospitalidade" (exs.,

Rm 12:13; 1 Tm 3:2; 5:3-10; Tt 1:8; Hb 13:2; 1 Pe 4:8-10), e que generosamente hospedam missionários verdadeiros (3 Jo **5-8**), tem-se evidenciado inaceitável para muitos. C. H. Dodd dá a idéia de que estes são "regulamentos de emergência", relativos a "uma situação de extremo perigo para a igreja", mas que "esta feroz intolerância" não era necessária nem era correta. Portanto, recusa-se a "aceitar como guia suficiente para a conduta do cristão a norma dada aqui pelo presbítero", e a declara "incompatível com o sentido geral do ensino do Novo Testamento e não realmente coerente com o próprio ensino destas epístolas". Mas, havemos de supor que João estava dividido contra si mesmo? Esta instrução é dada pelo apóstolo do amor imediatamente após uma exortação para amar (**6**). Teria João insistido primeiro no mandamento do amor, e imediatamente depois o romperia ele próprio? Além disso, não temos "liberdade de pôr de lado patentes injunções éticas dos apóstolos do Senhor dessa maneira" (Alford).

Este versículo é relevante para os tolerantes, que se negam a afastar-se de ninguém, e para os separatistas, que gostam de afastar-se de quase toda gente. Para uma equilibrada interpretação dele, é preciso ter em mente os três fatos seguintes:

Primeiro, João está-se referindo a mestres de falsa doutrina, e não simplesmente a crentes nela. A pessoa que não deve ser recebida é aquela que *vem ter convosco,* não como um visitante casual, mas como um mestre oficial, e de quem se diz que não apenas crê, mas *traz* ensino outro, que não *esta doutrina* (de Cristo), como um comerciante "traz" consigo mercadorias para vender. Certamente os cristãos podem acolher e hospedar alguém que esposa falsas idéias, e procurar levá-lo a melhor conceituação. Aos que estão engajados na sistemática disseminação de mentiras, dedicados missionários do erro, é que não devemos dar nenhum estímulo. Parece que C.H. Dodd não avalia esta diferença. Conquanto escreva sobre "missionários", parece estar pensando em hereges individuais. Devemos "achar um modo", escreve ele, "de conviver com aqueles cujas convicções diferem das nossas nas questões mais fundamentais". Mas é claro! No caso de um indivíduo particular que nega a Jesus Cristo, basta que nos cuidemos (**8**) para não abraçar o seu erro, e que procuremos conquistá-lo para a verdade; mas no caso de alguém oficialmente comissionado para ensinar a outros o seu erro, temos que rejeitar, não só o ensino mas o mestre.

Segundo, a instrução de João bem pode relacionar-se, não só com uma visita "oficial de falsos mestres, mas ao ato de estender-lhes "oficiais" boas-vindas, antes que uma simples hospitalidade particular. Dois pormenores sugerem isto. Primeiro, esta carta foi dirigida, como

vimos, a uma igreja, não a um indivíduo, e a frase, *se alguém vem ter convosco* (plural, *humas*), descreve a visita antecipada de um falso mestre (ou um grupo deles, v. 7) ă igreja em questão. Eles tinham saído da igreja onde João estava (cf. 7, *exēlthon,* com 1 Jo **2:19,** *exēlthan)* mas evidentemente não tinham chegado ainda onde os destinatários da segunda epístola estavam. "Um difundido movimento de propaganda herética está em ação, e pode chegar à cidade deles a qualquer momento" (Dodd). O segundo pormenor é a ordem dada por João, *não o recebais em casa* (AV, "em vossa casa"), literalmente "na casa" (RSV). Que casa? Naturalmente ele pode ter querido dizer que todas as casas cristãs deviam estar fechadas para os falsos profetas. Mas, será que João não se está referindo a "a casa" (nos dias anteriores à existência de edifícios eclesiásticos) em que a igreja se reunia para o culto (cf. Rm 16:5; 1 Co 16:19; Cl 4:15; Fm 2)? Portanto, talvez não seja a hospitalidade particular que João está proibindo, mas, antes, oficiais boas-vindas à congregação reunida, com a oportunidade que isto daria ao falso mestre de propagar os seus erros. "Ele deve ser tratado como excomungado" (Dodd).

Em terceiro lugar, João está-se referindo a mestres de falsa doutrina sobre a encarnação, e não a todo e qualquer falso mestre. Este versículo não nos dá direito de recusar companheirismo aos que, mesmo sendo mestres, não concordam com a nossa interpretação da doutrina apostólica em todas as particularidades. É inexato falar de pôr no ostracismo "pessoas cujas opiniões nos desagradam" (Dodd). É a hospedagem dada ao anticristo que nos é proibida, ao arquienganador que, em seu ensino, nega a essencial divindade e humanidade de Jesus. Se a instrução de João ainda parece dura, é talvez porque o seu interesse pela glória do Filho e pelo bem das almas humanas é maior do que o nosso, e porque "a tolerância de que nos orgulhamos" é na realidade "indiferença para com a verdade" (Alexander). O falso mestre que João não quer que a igreja acolha, é "o enganador e o anticristo" (7). Seu ensino é derrogatório para Cristo e perigoso para os homens. Como, então, podemos dar-lhe acolhida em nosso lar ou igreja, ou desejar-lhe boa viagem? Se fizermos isso em nome do amor, estamos conscientes de que estamos agindo no melhor interesse dos falsos mestres, e dos que eles querem perverter? "A caridade tem os seus limites; não deve ser demonstrada para com um homem de modo tal que prejudique seriamente outros" (Plummer).

11. É-nos dado agora o motivo da instrução do apóstolo. O ensino falso, que nega a Cristo e assim priva os homens do pai, não é apenas um infortunado erro; é uma "obra iníqua" (RSV; *ponerois, más,* "iníquas, vem em último lugar na sentença, para ênfase). Pode enviar almas

à ruína eterna. Se, pois, não queremos favorecer essa obra iníqua (tornar-nos um *cúmplice das suas obras más,* ARA e NEB), é preciso que não ofereçamos nenhum incentivo ao que a realiza.

III. A CONCLUSÃO (12, 13)

12. As conclusões da segunda e da terceira epístolas são notavelmente semelhantes. Compare-se este versículo com 3 Jo **13, 14.** O presbítero chegou ao fim da sua folha de papiro. A tinta, "comumente feita de fuligem e água, engrossada com goma" (Alford), ainda estava úmida. Ele ainda tem *muitas cousas* que dizer (cf. Jo 16:12), mas prefere falar a escrever-lhes. Falar "face a face" (AV; literalmente; "boca a boca à semelhança de Nm 12:8; Jr 32:4), é um método de comunicação interpessoal mais satisfatório do que escrever. As palavras pronunciadas oralmente são menos facilmente mal entendidas do que as escritas, porque não é só pela linguagem que o orador transmite o que quer dizer, mas também pela entonação da voz e pela expressão do seu semblante. Assim João lhes fala da sua esperança de vir ter com eles. E a vinda a eles do seu verdadeiro mestre será muito diferente da vinda dos falsos mestres. Ele pressupõe que eles o receberão bem. Falar-lhes possibilitará uma comunhão pessoal com eles, comunhão que o autor e os leitores de uma epístola dificilmente podem desfrutar. O propósito dessa comunhão é *para que a nossa alegria seja completa* (AV, "plena"; ARA, RSV e NEB, *completa*). Alegria completa é o resultado da comunhão. O Novo Testamento nada sabe de uma alegria perfeita fora da comunhão uns com os outros através da comunhão com o Pai e o Filho (cf. 1 Jo 1:3, 4 e notas *ad loc.*).

13. A epístola termina com uma mensagem de saudações da parte dos *filhos da tua irmã eleita,* isto é, dos "membros da sua congregação-irmã" (Alexander), a igreja de onde João está escrevendo. Ver notas sobre o versículo **1.**

A TERCEIRA EPÍSTOLA DE JOÃO

Comentário

Como a segunda epístola, a terceira é bastante breve para ter sido escrita numa simples folha de papiro. Um problema similar jaz por trás de ambas as cartas, a saber, as visitas de mestres itinerantes e que tratamento dar-lhes. Portanto, as duas cartas dizem respeito à verdade e ao amor cristãos e à relação destes com a hospitalidade. Há diferenças, porém. Na segunda carta o presbítero escreve a uma igreja local, personificada como "a senhora eleita e os seus filhos", ao passo que na terceira carta ele se dirige nominalmente a um dos membros proeminentes de uma igreja local, e se refere a outros dois. Esta menção de Gaio (**1**), Diótrefes (**9**) e Demétrio (**12**), torna a terceira epístola mais vívida do que a segunda e nos permite uma visão mais clara da vida interna de uma igreja do primeiro século. A mensagem também difere. Na segunda a igreja é advertida a não estender a hospitalidade aos falsos mestres que negam a doutrina da encarnação, enquanto que na terceira o presbítero recomenda Gaio pela hospitalidade demonstrada por ele a mestres da verdade, concita-o a continuar assim, e censura cortantemente a Diótrefes por sua recusa a acolhê-los e por sua oposição aos que desejavam fazê-lo. Deste modo, a instrução mais positiva da terceira epístola complementa a instrução mais negativa da segunda. As duas cartas devem ser lidas juntas, se é para obtermos uma equilibrada compreensão dos deveres e limites da hospitalidade cristã.

O *Didaquê,* manual eclesiástico do primeiro século a que se fez referência na introdução da segunda epístola, mostra que às vezes a hospitalidade cristã primitiva sofria abusos. São dadas instruções no sentido de que um "apóstolo" não se hospede por mais de um dia ou, "em caso de necessidade", dois. "Se ficar três dias, é falso profeta" (11:5). Ao partir, ele pode receber alimento bastante para sustentá-lo em sua viagem. Mas, "se ele pedir dinheiro, é falso profeta" (11:6). De novo, se um profeta, aparentemente falando sob a inspiração do Espíri-

to, disser, "dêem-me dinheiro, ou alguma outra coisa", não deve ser atendido, a menos que o dinheiro seja "para outros, que estejam passando necessidade" (11:12). Reconhece-se que os verdadeiros profetas têm direito a estada e sustento (13), mas um viajante cristão comum não deve ser hospedado de graça por mais de dois ou três dias (12:2). Se quiser estabelecer-se, "deve trabalhar para viver... Se se negar a fazê-lo, está mercadejando sobre Cristo" (12:3-5).

A Terceira Epístola de João contém mensagens para ou sobre Gaio (**1-8**), Diótrefes (**9, 10**) e Demétrio (**11, 12**), com uma conclusão e saudação (**13, 14,** AV; **13-15,** ARA, ARC).

I. A MENSAGEM A GAIO (1-8).

1. Outra vez o escritor se apresenta, não com seu nome pessoal, mas com o título que os seus leitores evidentemente reconheceriam, *o presbítero.* Ver nota sobre 2 João **1**. O destinatário da carta chama-se Gaio. Vários homens de nome Gaio aparecem nas páginas do Novo Testamento — Gaio de Corinto, que, depois de batizado por Paulo, tornou-se hospedeiro do apóstolo "e de toda a igreja" (1 Co 1:14; Rm 16:23), e que, segundo Orígenes, se pensou tradicionalmente que fora o primeiro bispo de Tessalônica; Gaio de Macedônia, ligado a Aristarco de Tessalônica na qualidade de um dos companheiros de Paulo, que sofreram num motim em Éfeso (At 19:29); e Gaio de Derbe, que viajou com Paulo em sua última viagem, desde a Grécia, através da Macedônia, pelo menos até Trôade, e provavelmente foi o seu representante da igreja para a transferência da coleta para os pobres da Judéia (At 20:4). De acordo com as assim chamadas "Constituições Apostólicas" do século quarto (7:46.9), foi a este último Gaio, de Derbe, que a Terceira Epístola de João foi enviada, e que João nomeou primeiro bispo de Pérgamo. Esta última sugestão atraiu alguns comentadores. Na verdade, "não há nada de improvável quanto a ela, mas o documento é recente e não há nenhum apoio antigo à sua afirmação" (Dodd).

Visto que "Gaio" era "talvez o mais comum de todos os nomes do Império Romano" (Plummer), é mais seguro resistir aos esforços para identificar o Gaio desta epístola. Não sabemos quem era ele. É claro, porém, graças aos termos em que João escreve, que ele ocupava uma posição de responsabilidade e de liderança na igreja local. Ao que parece, evangelistas visitantes se hospedaram com ele, e não com outros, e dificilmente o presbítero teria escrito com tanta franqueza sobre Diótrefes a ninguém, senão a um líder da igreja. Embora só possamos conjeturar sobre a sua identidade e a sua posição, sabemos que ele era

altamente respeitado na comunidade cristã (o *amado,* **1**) e particularmente caro ao próprio João ("Amado", nos vers. **2, 5** e **11**, traduzido na NEB ou por, "Meu caro Gaio" ou por, "meu caro amigo"). O amor de João por ele era *na verdade.* Como em 2 João **1**, não há artigo definido nesta frase. C. H. Dodd cita duas cartas de um fazendeiro egípcio em 110 A.D., em que ele envia saudações a "todos os que vos (ou nos) amam verdadeiramente". Não obstante, seguramente a RA, a AV e a RSV estão certas traduzindo a expressão aqui, não por "em verdade" (RV), ou "sinceramente", mas *na verdade,* sendo a verdade a esfera em que o seu amor mútuo existia e florescia. Talvez o seu relacionamento um com o outro fosse ainda mais pessoal que isso, e a referência a "meus filhos" (**4**) dá a entender que Gaio deveu sua conversão a João.

2. *Amado.* Três das primeiras onze palavras gregas com que a epístola começa, referem-se ao amor. O amor do presbítero por Gaio era genuíno e agora se expressa num "desejo" (AV; RV; RSV; NEB, "oro"; RA, *faço votos)* em favor do seu bem-estar material *Acima de tudo (peri pantōn)*; dificilmente pode significar que este fosse o mais encarecido de todos os desejos de João. É melhor tomar as palavras como se referindo, não à oração de João, mas à prosperidade de Gaio "em todos os aspectos" (Westcott, Smith). A RSV e a NEB traduzem, "que tudo lhe vá bem". "Prosperes" (AV; *euodousthai*) significa literalmente, "ter uma boa viagem" (Dodd), e metaforicamente, "ter sucesso", "prosperar" (Rm 1:10; 1 Co 16:2). "Que estejas com saúde" (AV; *hugiainein*) é empregado pelo médico Lucas para descrever os que estão "aptos e bem" ou "a salvo e com saúde" (Lc 5:31; 7:10; 15:27). Tomando as palavras juntas, "os elementos de progresso e de vigor estão combinados" (Westcott). Ambos os verbos pertenciam à linguagem convencional da redação de cartas, embora o interesse que João expressou assim pelo bem-estar físico e pelos bens materiais de Gaio fosse, sem dúvida, sincero. Não havia necessidade de expressar um voto semelhante por seu bem-estar espiritual também, porque ele sabia, como disse, que *é próspera a tua alma.* Aqui há uma autorização bíblica para desejarmos o bem-estar físico bem como o bem-estar espiritual dos nossos amigos cristãos.

3. A prova do bem-estar espiritual de Gaio, que levara João a regozijar-se grandemente, lhe fora trazida por certos *irmãos.* Estes são mencionados neste versículo e no versículo **5.** Tinham visitado a igreja na qual Gaio mantinha posição de responsabilidade e tinham visto certas coisas quanto a ele que os capacitaram, em seu regresso ao presbítero, a trazer-lhe bom relatório. Duas características da prosperidade espiritual de Gaio são mencionadas, "a verdade que está em ti" (**3**; AV) e "tua caridade" (**6**; AV), ou, para traduzir o grego literalmente,

tua verdade (ARA, RV) e "teu amor" (**6,** ARA). Gaio foi um cristão equilibrado. Ele defendia a verdade em amor (cf. Ef 4:15). Amava em verdade. Quanto à relação entre estas duas qualidades, ver notas sobre 2 João **1** e **3**. Desde que só se pode dar testemunho do que se viu (ver nota sobre 1 João **1:2**), é claro que Gaio era um cristão aberto e transparente, que estava deixando a sua luz brilhar, não a escondendo debaixo de um alqueire. Sua verdade e seu amor eram conhecidos de todos. Até "estrangeiros" (**5**) puderam ver o seu mérito de primeira grandeza e puderam dar testemunho disso.

4. O presbítero considerava Gaio como seu filho, bem como todos aqueles a quem dirigiu a sua primeira epístola eram seus "filhinhos". Ele sentia afeição paternal por eles (cf. 1 Co 4:14-16; 1 Ts 2:11). Assim a sua alegria de pai estava ligada ao bem-estar dos seus filhos (cf. 1 Ts 3:1-10). Em particular, ele se alegrava se os seus filhos estavam continuando a andar *na verdade* (cf. a afirmação semelhante em 2 Jo **4**). Esta expressão, que traz o artigo definido (*en tē alētheia*), explica o sentido das duas frases do versículo anterior mais próximas, "tua verdade" (RV e ARA: RSV, "a verdade da tua vida") e "como tu andas na verdade" (que não traz o artigo definido, no grego). Andar (RSV, "seguir") *na verdade* é mais do que lhe dar assentimento. Significa aplicá-la no comportamento de alguém. Aquele que anda *na verdade* é um cristão integrado, em quem não há dicotomia entre a profissão (de fé) e a prática. Ao contrário, existe nele uma exata correspondência entre o seu credo e a sua conduta. Essa conformidade da vida com a verdade, da parte dos seus filhos, trazia a João *maior alegria* do que qualquer outra coisa. Para ele a verdade era importante. Ele não considerava as questões teológicas como trivialidades sem importância. Era da verdade, crida e obedecida pelos seus filhos, que ele derivava a sua maior alegria. A redação alternativa, *charin,* "favor", (significando, "não tendo maior favor de Deus") em vez de *charan* (alegria), seguida pela vulgata e adotada por Westcott e Hort, talvez porque se encontra no Codex Vaticanus, é quase certamente erro de um copista.

5, 6a. Outra vez o presbítero dirige-se a Gaio chamando-lhe *amado,* e se põe a escrever, agora não sobre a sua verdade, mas sobre o seu amor. Ele era "dado à hospitalidade", como se ordena que sejam todos os cristãos (Rm 12:13; Hb 13:2; 1 Pe 4:9) e particularmente as viúvas (1 Tm 5:10) e os presbíteros-bispos (1 Tm 3:2; Tt 1:8). Em cada um destes versículos a palavra grega, ou é o substantivo *philoxenia* ou o adjetivo *philoxenos,* palavra que indica literalmente amor por estrangeiros. Ao acolher tais pessoas, podemos não só hospedar anjos sem saber (Hb 13:2), mas estaremos recebendo o próprio Senhor Jesus (Mt 10:40-42; 25:35, 38; cf. *Didaquê* 11:2, 4, "recebam-no bem, como ao

Senhor"). Este amor pelos estrangeiros era justamente o que Gaio possuía, pois o seu ministério tinha sido "aos irmãos, e" (AV; RSV, "especialmente") "a estrangeiros" (*xenous*). Não significa que havia dois grupos separados aos quais Gaio mostrava hospitalidade. "Os irmãos e os estrangeiros não são duas classes, mas uma e a mesma" (Plummer). Cf. a ARA: *para com os irmãos... mesmo quando são estrangeiros.* Sua *philadelphia* (amor aos irmãos) e sua *philoxenia* (amor a estrangeiros) se combinavam. Cf. Hb 13:1, 2, onde estas duas palavras ocorrem juntas. Ele deve tê-los recebido em sua casa e deve tê-los hospedado às custas dele. Este serviço, comenta o presbítero, estava sendo feito *fielmente.* Isto pode significar que João reconhecia na atitude hospitaleira de Gaio um sinal da sua lealdade para consigo mesmo e para com os seus princípios. Ele "ainda poderia ser considerado por" (Dodd); cf. RSV, "é uma coisa leal que fazes", e NEB "demonstra uma bela lealdade". Ou, como sugere Westcott, a frase talvez devesse ser vertida por, "asseguras...", isto é, "esse ato... não deixará de ter o seu devido êxito e recompensa". Mas é digno de nota que o que se diz que Gaio fez *fielmente* é sua "obra" (*ergasē*). Sua obra foi efeito de sua fé; foi "uma obra fiel" (RV). O advérbio parece unir a verdade e o amor de Gaio. Seu ministério prático aos estrangeiros era fiel à sua profissão (de fé). Seu amor era coerente com a verdade em que ele cria. O verbo na expressão *deram testemunho* é um aoristo (*emarturēsan*) e se refere a uma ocasião definida quando, perante a congregação reunida, da qual João era líder, os viajores em regresso apreciativamente do amor que Gaio lhes demonstrara, e da sua verdade (**3**). Sua verdade não fora mantida em segredo em sua mente, nem seu amor em seu coração. Ambos eram patentes. "Os irmãos" tinham visto ambos, tinham ficado impressionados com ambos, e deram testemunho de ambos.

6b. O presbítero agora se volta do passado para o futuro, daquilo "que praticas" (**5**) para aquilo que *farás* (**6**). Talvez João esteja preocupado, temeroso de que o pretensioso Diótrefes (**9, 10**) consiga persuadir Gaio a mudar a sua política de manter a casa aberta. Assim ele o anima a continuar hospedando os mestres em viagem. O que estava implícito, a extensão da hospitalidade aos missionários itinerantes, agora fica evidente. Estes não devem ser apenas acolhidos quando chegam, mas devem receber fortalecimento e provisões tais (sem dúvida, suprimentos de alimentos e dinheiro), que sejam enviados à etapa seguinte da sua viagem "de maneira piedosa" (AV), "de modo próprio do serviço de Deus" (RSV), literalmente, *por modo digno de Deus* (ARA e RV; *axiōs tou Theou;* cf. Cl 1:10; 1 Ts 2:12). São servos de Deus e O representam. Devemos tratá-los como O trataríamos. "Quem vos recebe, a mim me recebe; e quem me recebe, recebe aquele que me

enviou" (Mt 10:40). Esse solícito encaminhamento dos missionários em sua viagem não é somente "uma coisa leal" (RSV), mas uma "bela" coisa (*kalōs poiēseis, bem farás*). Cf Mc 14:6 para outro feito de amor reconhecido como "uma bela coisa" (RSV).

C. H. Dodd sugere que o verbo traduzido por, *encaminhando-os em sua jornada (propempsas),* era "algo como um termo técnico das missões cristãs primitivas", implicando em "assumir-se a responsabilidade financeira pela viagem" dos missionários idos. É este provavelmente o caso, pois, conquanto em Atos 20:38 e 21:5 pareça significar nada mais que "acompanhar" ou "escoltar", noutros lugares, como aqui, indica receber e acolher alguém em preparo para o estágio seguinte da sua viagem (Rm 15:24; 1 Co 16:6, 11; 2 Co 1:16) e possivelmente supri-lo de dinheiro ou provisões também quando ele parte (como em Tt 3:13 e possivelmente At 15:3). Cf. versículo **8** aqui.

7. São dadas agora as razões para essa hospitalidade especial. "Os irmãos" e "estrangeiros" do versículo **5** não são cristãos comuns que sucede estarem viajando de uma cidade para outra, mas missionários. João escreve sobre eles, que *saíram.* O verbo (*exēlthan*) é o mesmo que foi empregado com referência a falsos mestres (1 Jo **2:19; 4:1;** 2 Jo **7**). Retrata um deliberado início de viagem em missão, como quando Paulo partiu em sua segunda viagem missionária (At 15:40). O motivo deles é descrito como sendo "por causa do seu nome" (AV). Deve-se omitir o adjetivo possessivo e a frase deve ser traduzida, *por causa do Nome* (ARA e RV). O Nome é o Nome de Jesus Cristo, isto é, a revelação da Sua Pessoa divino-humana e da Sua obra salvadora. Zelo pelo Nome de Cristo é o mais constrangedor de todos os motivos missionários (cf. Rm 1:5 e, quanto a sofrer pelo Nome, At 5:40, 41). *Gentios* (*hoi ethnikoi*) refere-se aqui, não a não judeus, mas a "bárbaros" (RSV) ou "pagãos" (NEB), em contraste com os crentes cristãos. A frase, *nada recebendo,* não precisa ser forçada a significar que estes missionários cristãos se recusariam a aceitar dádivas a eles oferecidas voluntariamente pelos inconversos. Não há proibição aqui de receber-se dinheiro de não cristãos que podem ter boa disposição para com a causa cristã. Jesus mesmo pediu e aceitou um copo de água de uma mulher samaritana, pecadora. O que se diz aqui é que estes evangelistas itinerantes (como questão de política) não procurariam obter o seu sustento dos pagãos e, de fato, não receberam deles o seu sustento. Os missionários cristãos não eram como muitos mestres não cristãos errantes daqueles dias (ou os monges mendicantes da Idade Média), que faziam da sua vadiagem um meio de vida. C. H. Dodd escreve: "Devotos de várias religiões vagueavam pelas estradas, enaltecendo as

virtudes da divindade da sua escolha e coletando subscrições do público. Assim, um 'escravo' da deusa Síria colocou em registro (numa inscrição citada por Deissmann, *Light from the Ancient East* — Luz do Antigo Oriente, pág. 108 e segte.) como ele viajava a serviço da sua 'Senhora' e, 'em cada viagem trazia de volta setenta sacos' ". Jesus disse aos doze e aos setenta que não levassem "alforje" consigo (Mc 6:8; Lc 10:4), e Paulo condenou os "mascates da palavra de Deus" (2 Co 2:17, RSV; cf. 1 Ts 2:5-9). Os ministros e mestres cristãos certamente têm o direito de ser sustentados por aqueles que se beneficiam do seu serviço, como Paulo insistiu várias vezes (especialmente 1 Co 9:1-18; Gl 6:6; 1 Tm 5:17, 18). Mas uma igreja sustentar o seu ministro é uma coisa; missionários receberem dinheiro dos pagãos é outra.

8. Este versículo está em direto contraste com o versículo **7.** É porque os evangelistas itinerantes não eram sustentados pelos pagãos que, *portanto, devemos acolher esses irmãos.* O pronome pessoal "nós", oculto no texto em português, é enfático na sentença grega. Há também um trocadilho, em que devemos receber, ou melhor, "sustentar" (RSV e NEB vertendo *hupolambanein* em vez de *apolambanein*), os que se negam a receber (*lambanontes*) coisa alguma dos pagãos. Se a primeira razão para hospedar missionários em viagem é que eles são irmãos a quem devemos honrar por saírem por causa do Nome, a segunda é a razão muito mais prática, que eles não têm outro meio de sustento. "Nós" devemos fazer por eles o que eles não pedirão que os pagãos façam. Um princípio importante está oculto aqui, a saber, que os cristãos devem financiar empreendimentos que o mundo não patrocionaria, ou que não deve ser solicitado para fazê-lo. Na verdade, os cristãos têm obrigação (*devemos*) de agir assim. Há muitas boas causas que os cristãos *podem* apoiar; mas *devem* apoiar os seus irmãos a favor de quem não se deve pedir ao mundo que coopere. Este é um bom princípio para orientar a contribuição cristã. A terceira razão para acolher e prover os missionários em viagens é que, ao fazê-lo, nós nos tornamos *cooperadores da verdade* (AV: "coadjutores da verdade"). isto pode significar "cooperadores na verdade" (RSV), dando a entender que estamos cooperando com os missionários e "assim desempenhamos a nossa parte na propagação da verdade" (NEB). Ou a frase poderia ser traduzida por, "cooperadores com a verdade" (RV), "aliados da Verdade" (Moffatt), sendo a própria verdade personificada e considerada como alguém com quem colaboramos. Quanto a esta construção, ver Tiago 2:22. Essa personificação da verdade, do Evangelho ou da Palavra, não está sem precedente no Novo Testamento (ver, por exemplo, v. **12;** 2 Co 13:8; Fp 1:27; 1 Ts 2:13). Estes evangelistas itinerantes não são "enganadores" (2 Jo **7**) trazendo consigo a mentira

de que Jesus não é o Cristo, o Filho de Deus. Ao contrário, trazem consigo "a Verdade". Receber um daqueles primeiros é ser "cúmplice das suas obras más" (2 Jo **11**); receber a estes últimos é ser um cooperador com a verdade. Os missionários cristãos cooperam com a verdade proclamando-a; nós cooperamos com ela hospedando-os. Portanto, a atividade cristã não é empreendida somente pelos evangelistas, mas também por aqueles que os hospedam e os sustentam.

II. A MENSAGEM CONCERNENTE A DIÓTREFES (9, 10)

9. O presbítero apresenta agora o problema criado por Diótrefes. No caráter e na conduta ele era inteiramente diferente de Gaio. Gaio é retratado como alguém que anda na verdade, ama os irmãos, hospeda os estrangeiros. Diótrefes, por outro lado, é visto como alguém que se ama a si próprio mais que os outros, e que recusa acolhida aos evangelistas em viagem, ou permitir que outros o façam. Contudo, Gaio e Diótrefes eram provavelmente membros da mesma igreja local, pois, "na igreja visível, os maus estarão sempre misturados com os bons" (Artigo 26 dos Trinta e Nove Artigos), apesar de C.H. Dodd achar que eram membros de igrejas vizinhas. A questão chegara a um ponto crítico, diz João. *Escrevi alguma cousa à igreja; mas Diótrefes... não nos dá acolhida.* Que carta era essa, não está claro. Não pode ser a carta que ele está escrevendo agora porque, embora gramaticalmente o verbo possa ser um aoristo epistolar, as palavras, *Diótrefes... não nos dá acolhida,* parecem descrever a resposta que a carta já recebeu (no passado). Daí deve ser alguma outra carta, não uma mensagem particular a Gaio, mas um carta diretiva oficial, dirigida *à igreja.* Esta dificilmente pode ser a Primeira ou a Segunda Epístola de João, desde que nenhuma delas recomenda a acolhida aos missionários viajantes, que evidentemente era o assunto da carta mencionada neste versículo. Portanto, a carta em questão deve ter-se perdido, possivelmente porque Diótrefes a destruiu.

Tenha ou não destruído a carta, ou recusado lê-la à igreja, Diótrefes certamente rejeitou a instrução escrita do presbítero (*ti, alguma cousa,* RA e VPR) para receber hospitaleiramente os evangelistas itinerantes. É digno de nota que o presbítero tinha uma autoridade geralmente aceita. Ele dava ordens e as expedia para serem obedecidas (cf. 2 Ts 3, quanto às ordens apostólicas que requerem obediência). Diótrefes foi uma exceção. Ele não ia ser mandado por João. Evidentemente se arrogava autoridade própria, ao ponto de excomungar membros da igreja que lhe desobedecessem (**10**).

Que motivos teriam incitado Diótrefes a afirmar-se assim contra João? Têm-se feito várias tentativas para reconstruir a situação. Não há prova de que a divergência deles fosse teológica. Se a verdade do Evangelho estivesse em jogo, seguramente o presbítero não teria hesitado em expor o erro na mesma linguagem intransigente que empregara na primeira e na segunda epístolas. Não heresia doutrinária, mas ambição pessoal, era a causa do aborrecimento. Findlay demonstra que o nome *Diótrefes* era tão raro como Gaio era comum. Desde que, literalmente traduzido, significa "criado por Zeus, bebê de Zeus" e só se encontrava "em famílias nobres e antigas", ele prossegue e faz a engenhosa conjetura de que este Diótrefes "pertencia à aristocracia grega da velha cidade real" (de Pérgamo, à qual Findlay acredita que esta epístola foi dirigida). Neste caso, era o prestígio social que estava por trás do seu vergonhoso comportamento. Outros escritores tentaram encontrar vestígios da rivalidade entre João e Diótrefes nas mudanças do padrão de ordem da igreja no final do primeiro século A. D. A era dos apóstolos estava chegando ao fim. Na verdade, de acordo com aqueles que negam que o presbítero João era o apóstolo, essa era já tinha terminado. Sabe-se que por volta do ano 115 A. D., quando o bispo Inácio de Antioquia escreveu as suas cartas às igrejas da Ásia, o "episcopado monárquico" (a aceitação de um só bispo com autoridade sobre um grupo de presbíteros) estava estabelecida entre elas. Assim, esta epístola foi escrita no final da era apostólica, ou entre este e a aceitação universal do episcopado — um período de transição e tensão que C. H. Dodd compara com a transferência de responsabilidade dos missionários estrangeiros à igreja nativa.

Alguns comentadores crêem que o episcopado monárquico já estava sendo introduzido e que Diótrefes, como o bispo legítimo da igreja, estava ficando irritado com a autoridade apostólica ou (se C. H. Dodd está certo acerca do presbítero; ver Introdução) "subapostólica" de João. Outros acham que, ao invés disso, Diótrefes era um aspirante a esse ofício, enquanto que Gaio era o candidato rival, favorecido por João. William Barclay sugere que a epístola reflete a tensão entre o ministério universal dos apóstolos e profetas e o ministério local dos presbíteros. Ele entende que Diótrefes pode ter sido um presbítero que estava determinado a ser o defensor da autonomia da igreja local e daí ficava ressentido com o "controle remoto" de João e com "a interferência de estrangeiros errantes". Qual era precisamente a sua posição depende de se a excomunhão que ditava de membros da igreja (**10**) apoiava-se numa autoridade válida ou era arrogantemente presunçosa. C. H. Dodd se dispôs a considerar a primeira alternativa uma possi-

bilidade, e que Diótrefes talvez estivesse compreensivelmente revoltado contra a velha ordem representada por João. É claro, porém, que o próprio João tinha opinião diferente sobre Diótrefes e, se reconhecemos a sua autoridade de escritor bíblico, naturalmente devemos aceitar o seu ponto de vista.

Para João, os motivos que governavam a conduta de Diótrefes não eram nem teológicos nem sociais nem eclesiásticos, mas morais. A raiz do problema era o pecado. *Diótrefes... gosta de exercer a primazia* (*philoprōteuōn;* RSV, "gosta de se colocar em primeiro lugar"; AV, "gosta de ter a preeminência"). Ele não compartilhava o propósito do Pai, que em todas as coisas Cristo tivesse a preeminência (Cl 1:18, *prōteuōn).* Tampouco iria fazer mesuras do presbítero. Ele queria a preeminência, ele próprio. Estava "ávido de posição e poder" (Findlay). Ele não tinha dado ouvidos às advertências de Jesus contra a ambição e desejo de domínio (ex., Mc 10:42-45; cf. 1 Pe 5:3). Seu amor-próprio secreto irrompeu na conduta anti-social descrita no versículo seguinte. David Smith comenta que "*proagein* (2 João 9) e *philoprōteuein* indicam dois temperamentos que perturbaram a vida cristã da Ásia Menor — a arrogância intelectual e o engrandecimento pessoal.

10. João declara que, se vier em pessoa à igreja em questão, fará *lembradas* (ou RSV, NEB, "fará aparecer", isto é, numa reprovação pública) as *obras* e *palavras* de Diótrefes. Ele sabe que as palavras más, como as obras más (2 Jo **11**), emanam do maligno. Ele não pode passar por alto este desafio à sua autoridade apostólica. Será obrigado a empregar alguma espécie de ação disciplinar. A gravidade da conduta de Diótrefes é exposta agora em três frases. Primeiro, ele está *proferindo contra nós palavras maliciosas* (AV, "tagarelando contra nós com palavras maliciosas"). A palavra *proferindo* (*phluarrōn*) significa no grego clássico "falar absurdo". "Ela comunica a idéia de que as palavras não eram somente ímpias, mas disparatadas" (Plummer). O substantivo *phluaroi* em 1 Tm 5:13 é traduzido por "tagarelas" na AV e na ARA, e por "bisbilhoteiras" na RSV. A NEB verte assim a frase: "Ele lança acusações sem base e maldosas contra nós". Evidentemente Diótrefes considerava João como um perigoso rival para a sua presumida autoridade na igreja e procurou solapar a posição do apóstolo mediante murmuração caluniadora. Contudo, não era só contra a pessoa e a posição de João que Diótrefes estava agindo, mas contra a sua instrução quanto à hospedagem aos missionários. Ele não ficou *satisfeito* com uma campanha de *palavras maliciosas* contra João, mas foi adiante e deliberadamente desafiou o presbítero recusando-se a acolher os irmãos. Terceiro, *impede os que querem recebê-los, e os expulsa da*

igreja. Por alguma razão, Diótrefes se ofendia com a intrusão dos mestres itinerantes. Ele não os honrava por saírem "por causa do Nome"; estava mais interessado na glória do seu próprio nome. Talvez não tivesse melhor razão para recusar acolhida a estes estrangeiros do que o fato de João ter ordenado isso. Ele não os teria em seu lar e não lhes daria ajuda, e aos que quiseram obedecer a João e recebê-los, ele primeiro os impediu de levarem a efeito o seu desejo e depois os excomungou. O amor próprio vicia todas as relações. Diótrefes difamou a João, tratou com pouco caso os missionários e excomungou os crentes leais porque seu amor era a si próprio e ele queria ter a preeminência. A vaidade pessoal ainda está na raiz da maioria das dissensões em toda igreja local hoje.

III. A MENSAGEM CONCERNENTE A DEMÉTRIO (11, 12)

11. João deixa a sua descrição do dano que estava sendo feito por Diótrefes para dar uma palavra de conselho pessoal a Gaio, seguida de uma recomendação de Demétrio. Talvez esteja preocupado, temendo que mesmo Gaio fosse influenciado por Diótrefes. Daí escreve: *Amado, não imites o que é mau, senão o que é bom* (AV, "não sigas..."). O imperativo "sigas" é *mimou, imites* (ARA, RV, RSV, NEB). Todo indivíduo é um imitador. É-nos natural olhar outras pessoas como nosso modelo e copiá-las. Isso está muito bem, o presbítero parece estar dizendo, mas Gaio deve escolher cuidadosamente o seu modelo. Diótrefes, por exemplo, não serve. Gaio não deve "imitar o mal, mas, sim, imitar o bem" (RSV), e João aduz a razão. Não é apenas pelo efeito que a nossa conduta tem sobre os outros, mas pela prova que a nossa conduta dá da nossa condição espiritual. Aquele que pratica o bem procede de Deus, aquele que pratica o mal jamais viu a Deus. Esta é a prova moral aplicada muitas vezes na primeira epístola (exs., **2:3-6, 28, 29; 3:4-10; 5:18).** De fato, uma ilustração de cada uma das três provas é dada nesta epístola — verdade (vs. **3,4**), amor (**6** e agora bondade **(11).** O verdadeiro cristão pode ser descrito como sendo "de Deus" (AV; cf. 1 Jo **4:4,6)** e como tendo "visto a Deus" (AV; cf. 1 Jo **3:6).** Nascer de Deus e ver a Deus são, em alguma extensão, equivalentes. Aquele que é nascido de Deus veio, com os olhos interiores da fé, a ver a Deus. E esta visão de Deus afeta profundamente a sua conduta. Praticar o bem é dar prova de nascimento divino; praticar o mal é provar que a gente nunca viu a Deus (cf. 1 Jo **3:6**). Talvez nesta generalização João tenha Diótrefes em mente, e assim indiretamente indica que está questionando se Diótrefes é um cristão verdadeiro afinal.

12. Exatamente como pensar em Diótrefes levou João a escrever acerca de praticar o mal, a menção da prática do bem parece agora recordar-lhe *Demétrio.* Certo Demétrio é mencionado em Atos 19:23 ss., um ourives de Éfeso; mas não há prova de que ele seja o que aqui é descrito. Tampouco podemos dizer que ele é o mesmo Demas das epístolas de Paulo (Cl 4:14; Fm 24:2; Tm 4:10), embora Demas seja uma abreviação de Demétrio. De acordo com as *Constituições Apostólicas,* João mais tarde o nomeou bispo de Filadélfia. Nada sabemos ao certo deste Demétrio, fora o que nos é dito neste único versículo. Tem-se feito a conjetura de que João o recomendou desse modo porque foi ele o mensageiro da epístola, "um assistente itinerante do apóstolo" (Findlay), ou porque ele foi objeto da maldade de Diótrefes, e era preciso recuperar a confiança de Gaio nele. Uma ou outra coisa é possível; ambas são especulativas. Contudo, a primeira é mais provável, quando João parece estar recomendando Demétrio a Gaio como se este ainda não o conhecesse. O que é claro é que se dá um impressionante testemunho tríplice de Demétrio (cf. 1 Jo **5:8**). Primeiro, *todos lhe dão testemunho.* O perfeito passivo *memarturētai* comunica a idéia de que o testemunho de Demétrio, dado por todos no passado, permanece válido no presente. O testemunho é confirmado pela própria verdade. Isto dificilmente pode ser uma referência ao Filho ou ao Espírito, apesar de que cada um deles "é a verdade" (Jo 14:6; 1 Jo **5:6**). Seguramente significa, antes, que a genuinidade cristã de Demétrio não precisava da prova dos homens; provava-se por si mesma. A verdade que ele professava estava encarnada nele, tão rigorosamente a sua vida se ajustava a ela. Mas Demétrio tinha ainda um terceiro testemunho a seu favor: *e nós também damos testemunho* (*marturoumen*), testemunho presente e continuado. Esta é a primeira pessoa do plural de autoridade e com esta João se refere a si próprio (como no v. **9**). A RSV corretamente o traduz: "Eu também dou testemunho dele". Isto seria o bastante para Gaio porque, mesmo que ele não conhecesse nenhum de *todos* os que tinham dado testemunho de Demétrio, e que ainda não se tivesse encontrado com Demétrio para ver nele o testemunho da *própria verdade,* ele conhecia o julgamento de João e confiava nele, como João diz em seguida: *e sabes que o nosso testemunho* (*marturia*) *é verdadeiro* (cf. Jo 21:24).

IV. A CONCLUSÃO E A SAUDAÇÃO (13,14)

13,14 (AV, **13,14a**). Compare-se com 2 João e notas. Há diferenças verbais entre as duas conclusões, tais como o tempo do verbo e a referência a *tinta e pena* (*kalamos,* a cana usada pelos antigos como

pena) em vez de "papel e tinta", mas o sentido geral é idêntico. Ele tem muitas coisas que escrever, muito mais do que pode incluir numa folha de papiro, mas estas coisas ele prefere comunicar oralmente, pois está planejando visitar Gaio *em breve,* e *então,* diz ele, *conversaremos de viva voz.*

15 AV. **14b**). *A paz seja contigo,* a saudação hebraica, revestida de novo significado por Jesus, após a ressurreição (Jo 20:19,21,26), é uma apropriada oração por Gaio, se ele tinha que exercer liderança numa igreja em que Diótrefes estava provocando discórdia. Na segunda epístola, a referência à paz vem no início (v. **3**), mas uma semelhante saudação de paz na conclusão de uma epístola ocorre em Cl 6:16; Ef 6:23; 2 Ts 3:16 e 1 Pe 5:14. A saudação recíproca, com a qual a epístola termina, é de e para *os amigos.* Esta designação dos cristãos é única nas epístolas. Sua relação uns com os outros é normalmente descrita em termos de "fraternidade" e 'comunhão". Não obstante, Jesus chamou aos doze Seus amigos (Jo 15:13, 14), e os amigos de Paulo na cidade de Sidom são mencionados em Atos 27:3. Não parece haver aqui nenhuma insinuação de que *amigos* sejam menos intimamente associados uns aos outros do que "irmãos" (cf. vs. **3,5,10**), pois a instrução dada a Gaio é para saudar *aos amigos, nome por nome,* que a RSV interpreta como significando "a cada um deles", e a NEB como "individualmente". Os cristãos não devem perder a sua identidade e importância individual no grupo. Deus certamente pretende que cada comunidade local seja suficientemente pequena e estreitamente unida para que o ministro e os membros se conheçam uns aos outros pessoalmente e sejam capazes de saudar-se uns aos outros nome por nome. O Bom Pastor chama as Suas ovelhas "pelos nomes" (Jo 10:3); subpastores e ovelhas também devem conhecer-se uns aos outros pelos nomes.